بسمه تعالى

أصالة الماهية أو الوجود بين السيد الداماد و تلميذه الملا صدرا

الباحث

أيمن عبد الخالق

تحت إشراف

الأستاذ: جعفر الحاجي

الأستاذ: ريشارد ستون

رسالة مقدمة لكليّة الفلسفة بالجامعة لأمريكية في لندن للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة

مايو 2006

فهرس الموضوعات

الباب السابع : آثار القول بأصالة الماهية أو الوجود على المباني الفلسفية والدينية والأخلاقية

تمہید

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحياة العقلية التفكيرية تعد من الخصائص الذاتية للإنسان من حيث هو إنسان ، فإن كان هذا التفكير مبنياً على أساس القواعد والأصول المنطقية العامة ، كان تفكيراً علمياً ومختصاً بأصحاب العلوم والصناعات المختلفة ، وإن اقتصر هذا اللون من التفكير على الأصول البرهانية العقلية اليقينية واختص بالنظر في أحوال الموجود المطلق ، أصبح تفكيراً فلسفياً إلهياً .

فالفلسفة الألهية هي العلم الباحث عن أحوال الموجود المطلق بإستعمال المنهج العقلي البرهاني الأرسطي والذي وضع أساسه المعلم الأول أرسطو في القرن الرابع (ق . م) والذي ما زال قائما إلى يومنا هذا في حوزاتنا العلمية الفلسفية خاصة في إيران .

والغاية من البحث الفلسفي كان وما زال هو معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر ، ومعرفة مبادئها الأولى وغاياتها القصوى .

وبعد أفول نجم الفلسفة اليونانية في الغرب ، انتقلت بتراثها الكبير إلى العالم الإسلامي ، بفضل حركة الترجمة الكبرى للكتب العلمية والفلسفية إلى اللغة العربية في القرن الثاني والثالث الهجري[1] .

وقد نهض لحملها في المشرق الإسلامي أبو اسحق الكندي وأبو نصر الفارابي الملقب بالمعلم الثاني ومن بعدهما الشيخ الرئيس ابن سينا الملقب برئيس فلاسفة الإسلام .

أما في المغرب الإسلامي فقد نهض لحملها الفيلسوف الأندلسي ابن رشد ، والذي اعتنى بها عناية فائقة ، ويعد من أكبر شراح أرسطو في العالم الإسلامي .

والجدير بالذكر ، أن المدرسة المغربية لابن رشد كانت من المدارس المحافظة الكلاسيكية والتي اكتفت بالمحافظة على التراث اليوناني ، ولم تتعد مرحلة الشرح والتفسير .

اما المدرسة المشرقية ، فمع اعتمادها على المنهج البرهاني لأرسطو وإقرارها بالكثير من مبانيه الفلسفية ، فقد تعدت مرحلة التفسير إلى مرحة النقد والتحليل ، بل انتقلت على يد ابي نصر الفارابي وابن سينا إلى مرحلة البناء والتجديد والإبداع للكثير من أصول المطالب الفلسفية الأرسطية .

---

[1] انظر كتاب الجمع بين الحكيمين للفارابي ص53 : 68 .

قال الدكتور إبراهيم مدكور في مقدمته على كتاب الشفاء لابن سينا[1]:

" فيمكن أن يقال بوجه عام ، إذا كان المسلمون في القرنين الثاني والثالث للهجرة قد شغلوا بنقل العلوم الأجنبية وتفهمها ، فإنهم كانوا في القـــرن الرابـــع يدرســـون بأنفسهم ولأنفسهم ، وانتقلوا من الجمع والتحصيل إلى الإنتاج الشخصي "

أي ان المسلمين تخطوا مرحلة الترجمة والشرح إلى مرحلة الإبداع .

وقال أيضاً في إشارة إلى أبي نصر الفارابي في مقدمة إلهيات الشفاء [2]:

" ويعتبر الفارابي أول فلاسفة الإسلام الـــذين أبـــرزوا الجانـــب الأثولـــوجي في الدراسات الميتافيزيقية معتمدا في ذلك على أرسطو نفسه " .

وربما يكون ذلك في إشارة إلى كتابه القيم (فصوص الحكم) والذي تظهر فيه بوضوح نزعته الإلهية العميقة .

وقد أشار إلى نفس الكلام أيضاً في مقدمته على الشفاء بقوله[3] :

" وأخذت الفلسفة الإسلامية تستكمل أسسها ومبادئها بما أضافه إليها الفارابي من عمق وتجديد وتوفيق وتنسيق " .

وسوف نشير في القريب إلى أساس هذا التجديد والإبداع .

أما بالنسبة لابن سينا ، فقد أشار الدكتور إبراهيم مدكور في مقدمته على إلهيات الشفاء[4] إلى أن ابن ســـينا وإن اعتمد على فلسفة أرسطو إلا أنه لم يكن مجرد شارح ، قال :

" وقد عول ابن سينا فيها على ميتافيزيقي أرسطو ، ولكنها (أي الإلهيـــات) دون نزاع أدق ترتيباً وأكثر أنسجاماً وأوضح هدفا وأجلى عبارة ، هذا إلى أنها لم تقف عند

---

[1] ج1 ص9.
[2] ص11 .
[3] ص8 .
[4] ص7 .

آراء أرسطو وحدها ، بل ضمت إليها آراء أخرى تتعارض معه كل المعارضة ، وعرضت لمشاكل إسلامية كالإمامة والنبوة ، وما كان لفيلسوف اليونان أن يلم بها" .

وأشار أيضاً في اشارة صريحة لابن سينا وتميزه عن ابن رشد وغيره من فلاسفة المغرب بقوله في مقدمة الشفاء[1] :

" وعلى هذا ليس الشفاء شرحاً لأرسطو ـــ كما كان يظن ـــ على نحو شرح ابن رشد والقديس توما الأكويني ، وإنما ضمنه ابن سينا ما ارتضاه من مباحث ونظريات في استيعاب وشمول تام ، مرجحاً ما يرى ترجيحه أو رافضاً ما يرى رفضه"

وقد سعى المستشرقون الغربيون إلى إنكار هذا الدور النقدي والبناء للفلاسفة الإسلاميين لا سيما المشرقيين منهم ، زاعمين أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا ترجمة أو شرح ساذج للفلسفة اليونانية .

قال المستشرق ت . ج . دي بور في كتابه ((تاريخ الفلسفة في الإسلام))[2]

" إن الفلسفة الإسلامية ظلت على الدوام فلسفة إنتخابية ، عمادها الإقتباس مما ترجم من كتب الإغريق ، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً بالمعارف السابقين ، لا ابتكاراً ولم تتميز تميزاً بذكر عن الفلسفة التي سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة ، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها ..... ونكاد لا نستطيع أن نقول أن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة "

وقال المستشرق الفرنسي (رينان) معبراً عن تعصبه العرقي في كتابه (ابن رشد ومذهبه) كما نقل ذلك عنه في كتاب (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)[3] :

" ما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس السادس دروساً فلسفية ، ومن عجائب القدر إن هذا الجنس الذي استطاع أن يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوة في أسمى درجاتها ، لم يثمر أدنى بحث فلسفي خاص ، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا إقتباساً صرفاً جديباً ، وتقليداً للفلسفة اليونانية "

---

1 ص15 .
2 ص 50 –51 .
3 ص11 .

وهذا الكلام يكشف عن مدى الجهل والتعصب الذي كان يعيشه بعض المستشرقين ، الأمر الذي أدى بهم بعد ذلك إلى نقل صورة مشوهة ومحرفة عن حقيقة الفلسفة الإسلامية .

يقول الأستاذ علي حرب في كتابه (نقد النص)[1] :

" نعم أنا أعرف أن فلاسفة العرب لا يدخلون في برامج التدريس في الغرب ، لا في الثانويات ولا في الجامعات ، على عكس ما هو عندنا خصوصاً في لبنان ، حيث ندرس أعلام الفلسفة من أفلاطون حتى سارتر "

وكذلك نرى المستشرق الفرنسي المعروف هنري كوربن يقول في كتابه (ملا صدرا)[2] :

" إن الحكمة في الشرق هي التي نسميها بالفلسفة في الغرب ، وقد لفت نظري أن أغلب علماء وفضلاء إيران هنا لا يعلمون شيئاً عن السيد الداماد الذي هو أبرز الحكماء في العصر الصفوي ، على الرغم من أنهم يعرفون الكثير عن أفلاطون حتى برتر اندراسل من فلاسفة الغرب "

ومن أول وأهم الإبداعات التي قام بها الفلاسفة الإسلاميون المشرقيون كانت على يد أبي نصر الفارابي ، الذي قام بتحويل مجرى الفلسفة الأرسطية التي كانت تنطلق من عالم الطبيعة المحسوس إلى فلسفة إلهية محضة تنطلق من الأحكام العقلية التحليلية .

بيان ذلك : إن أرسطو كان يرى أن الوصول إلى عالم ما وراء الطبيعة ينبغي أن ينطلق من عالم الطبيعة الذي هو عالم الحركة والتغير ، ولذلك فقد أولى البحث الطبيعي إهتماماً بالغاً .

وقد انعكس ذلك على مباحثه الفلسفية ، حيث اهتم بمباحث القوة والفعل ، المبنية على الحركة الطبيعية إهتماما كبيرا ، ووصل إلى عالم ما وراء الطبيعة .

وقد أثبت المبدأ الأول للعالم عن طريق برهان الحركة الطبيعية ، حيث انتهى به البحث الطبيعي إلى ضرورة وجود محرك أول لا يتحرك.

---

1 ص256 .
2 ص43 .

ولذلك فقد اعتبر ابن رشد الاندلسي ، وهو الشارح التقليدي لأرسطو ، أن ثبوت المبدأ الأول للعالم ، إنما يكون في الطبيعيات لا غير ، فقال في تلخيص ما بعد الطبيعة[1] :

" وأما السبب الهيولاني والمحرك الأقصى ، فثبتت هناك ، أعني في العلم الطبيعي ، مقدمات أمكن منها الوقوف عليها ، بل ليس يمكن بيانها على التخصيص في غيره ، وبخاصة السبب المحرك ، وأما البيانات التي يستعملها ابن سينا في بيان المبدأ الأول في هذا العلم (أي الفلسفة) **، فهي أقاويل جدلية غير صادقة بالكل ، وليست تعطي شيئا على التخصيص"**

ولعله هنا يشير إلى برهان الامكان الذي أبدعه أبو نصر الفارابي وتبعه ابن سينا على ذلك ، و لم يستوعبه ابن رشد ثم قال[2] :

" ولذلك يتسلم كما قلنا صاحب هذا العلم وجوده (أي يتسلم الفيلسوف وجود المبدأ الأول) عن العلم الطبيعي " .

أما أبو نصر الفارابي ، فقد أعرض في بحوثه الفلسفية عن هذا المدخل التقليدي في فلسفة أرسطو ، وقام بفتح باب جديد على عالم ما وراء الطبيعة لا يبتني على الأصول الطبيعية المشهورة , بل يبتني على أحكام العقل المجرد ، حيث ذهب إلى أن الموجودات التي حولنا يحللها العقل إلى مفهومين عقليين مفهوم الماهية ومفهوم الوجود[3] ، فكل موجود حولنا في الخارج له ذات هي ماهيته في نفسه وله وجود في الخارج زائد على ماهيته في التصور .

وإن العقل يدرك أن الماهية ليست إلا هي ولا تقتضي الوجود أو العدم لذاتها ، فهي ممكنة الوجود ، أي مستوية النسبة إلى الوجود والعدم ، فيكون وجودها في الخارج بغيرها ، وهذا الغير هو واجب الوجود بذاته ، الذي يكون وجوده عين ذاته ، دفعا للدور والتسلسل.

وهذا هو المسمى عند الفلاسفة المشرقيين ببرهان الإمكان لإثبات المبدأ الأول لهذا العالم .

ومن هنا فقد اشتهر القول بعده ، بأن كل موجود ممكن زوج تركيبي في العقل من الماهية والوجود ، وأن المبدأ الأول للعالم وجود بحت لا ماهية له ، وهو واجب الوجود بذاته .

---

[1] ص4 .
[2] نفس الصفحة .
[3] فصوص الحكم ص47-50 .

وهنا نلاحظ الفرق الجوهري بين المدخل الطبيعي لأرسطو ، وتقسيمه الموجود إلى ما بالقوة (أي المادي) ومـــا بالفعل (أي المجرد)[1] ، وكون المبدأ الأول للعالم عنده هو المحرك الأول لعالم الطبيعة ، وبين المدخل العقلي المحض لأبي نصر الفارابي ، وتقسيمه الوجود إلى واجب وممكن ، وكون المبدأ الأول عنده هو واجب الوجود بذاته الموجد للعالم كله .

وقد قام الشيخ الرئيس ابن سينا ، وبالاعتماد على هذا المدخل الجديد في الفلسفة ، بتوســيع رقعــة المباحــث الفلسفية حول أحكام الماهية والوجود ، وخاصة المباحث الإلهية المتعلقة بالمبدأ الأول ، من حيث كونه واجب الوجود بذاته ، وبصفاته وأفعاله ، وبمراتب الوجود الفعلية في سلسلة الترول والصعود ، وكذلك أحكــام الــنفس الناطقــة الإنسانية .

وبذلك ، صارت المسائل الفلسفية أضعافاً مضاعفة من الناحية الكمية ، وأكثر عمقاً وتحليلاً من الناحية الكيفية ، وذلك بالقياس إلى فلسفة أرسطو المنطلقة من عالم الطبيعة المحسوس .

ويمكننا الإشارة إلى بعض هذه الإنجازات التي أبدعها الفلاسفة الإسلاميون المشرقيون :

1ـــ المسائل المنطقية : كتقسيم العلم إلى التصور والتصديق وتقسيم القضايا الحملية إلى خارجية وذهنية وحقيقية ، وتكثير الموجهات وكذلك تقسيم القياس إلى اقتراني واستثنائي .

2ـــ المسائل الفلسفية : مبحث الوجود الذهني ـــ امتناع إعادة المعدوم ـــ مناط احتياج المعلـــول إلى العلـــة ـــ مسألة حقيقة الجعل ـــ اعتبارات الماهية الثلاثة ـــ المعقولات الثانية الفلسفية ـــ المواد الثلاثة للقضايا الحملية .

3ـــ البراهين الجديدة التي أبدعوها على المسائل القديمة :

- براهين إمتناع التسلسل : برهان التضايف ـــ الترتب ـــ الحيثيات .
- براهين تجرد النفس : ولم يصلنا من أرسطو أي براهين واضحة على ذلك ، وقد أقام ابن سينا أكثـــر مـــن عشرة براهين على تجرد النفس في كتبه المختلفة .
- براهين لإثبات الصورة النوعية .
- براهين جديدة لإثبات مبدأ العالم واجب الوجود بالذات .
- براهين جديدة على توحيد واجب الوجود بالذات .

4ـــ المسائل التي أبدعها السيد الداماد : وسيأتي ذكرها في الفصل الرابع من الباب الأول .

---

[1] الموسوعة الفلسفية ج2 ص626 .

5ـــ المسائل التي أبدعها الملا صدرا : وسيأتي ذكرها في الفصل السابع من الباب الأول .

ومن ناحية أخرى ، فقد ظهر هناك اتجاه فلسفي آخر في العالم الإسلامي ، متأثراً بـــأفلاطون والأقـــدمين مـــن الفلاسفة اليونانيين ، وهو الاتجاه الإشراقي والذي أحياه في العالم الإسلامي شهاب الدين السهروردي.

وهذا الاتجاه لم يقنع بالاكتفاء بالمنهج البرهاني العقلي لأرسطو كما فعل المشائون كالفارابي وابن ســـينا ، بـــل اعتمد طريقة أخرى تكميلية لكشف الواقع ، وكان يراها أنها أعلى وأشرف من الطريق العقلي البرهاني ، ألا وهـــي طريقة السلوك الإشراقي ، بالسعي للاتصال الحضوري المباشر بالعالم الخارجي ، من دون توسيط التفكير العقلي ، بل عن طريق المجاهدات والرياضات النفسانية الصوفية لتصفية النفس ، بحيث تصير كالمرآة المجلوة ، فتنعكس فيها صـــور الحقائق بهوياتها الشخصية وحقائقها الخارجية .

ولقد تأثر هذا الاتجاه كثيراً ، بالإضافة إلى أفلاطون ، بالفلسفات الشرقية القديمة في إيران ومصر والهند والصين .

قال السهروردي في مقدمة كتابه حكمة الإشراق[1] من مجموعة مصنفات شيخ الإشراق :

" أكتب لكم كتابا ، أذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي ومنازلاتي"

أي ما حصل له بالمكاشفات العرفانية .

وقال أيضا[2] :

" وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يبتني عليه وغيره ، يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل ، وهو ذوق إمام الحكمة أفلاطون"

ثم قال[3] :

" وأقل درجات قارئ هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي ، وصار وروده ملكة له ، وغيره لا ينتفع به أصلاً ، فمن أراد البحث وحده ، فعليه بطريقـــة المشائين ، فإنها حسنة للبحث وحده محكمة"

فهو إذن يحث تلامذته على أن يسعوا لتحصيل مبادئ الكشف والشهود قبل قراءة كتابه .

---

[1] ج2 ص90 .
[2] المصدر السابق ص10 .
[3] المصدر السابق ص12 .

أما تلميذه الشهرزوري ، فقد قسم العلم إلى كشفي وهو العلم الحضوري ، ونظري وهو العلم الحصولي ، فقال في مقدمة شرحه على حكمة الإشراق[1] :

" إن العلوم الحقيقية تنقسم إلى قسمين : ذوقية كشفية وبحثية نظرية فالقسم الأول ، يعنى به معاينة المعاني والمجردات مكافحة لا بفكر ونظم دليل قياسي ، أو نصب تعريف حدي أو رسمي ، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوته لسلب النفس عن البدن ، وتتبين معلقة ، تشاهد مجردها ويشاهد ما فوقها مع العناية الإلهية" .

ولقد كانت نقطة الانطلاق لشيخ الإشراق السهروردي ، هي النور وأحكامه الخاصة به من الإشراقات والتشعشعات والتعاكسات ، بدلا من الوجود الخارجي الذي انطلق منه المشائون .

وعلى الجانب الآخر فقد كان هناك اتجاه ثالث في العالم الإسلامي وهو الاتجاه الإخباري المحافظ ، والذي يعتمد على المنهج النقلي المحض القائم على التمسك بظواهر النصوص الشرعية في كشف الواقع .

وقد انقسم هذا الاتجاه بدوره إلى اتجاهين :

الأول يرفض بشدة استعمال المنهج العقلي مطلقا حتى للدفاع عن الدين وهم المسمون بأهل الحديث كأحمد بن حنبل وابن تيمية.

والثاني مع تمسكه بالنصوص الدينية وانطلاقه منها إلا أنه يعتمد على المنهج العقلي الجدلي في إثبات العقائد الدينية ورد الشبهات عنها وهم المسمون بالمتكلمين كأبي حامد الغزالي والفخر الرازي .

وعلى كل حال ، فقد ظلت هذه الاتجاهات الثلاثة المشائية والإشراقية والإخبارية في صراع كبير فيما بينها على مدى قرون طويلة وإلى يومنا هذا .

ومنشأ هذا الصراع في الواقع ، هو الاختلاف في المنهج المعرفي لكشف الواقع وبناء الرؤية الكونية .

هذا كله في العالم الإسلامي ، أما في الغرب ، فقد كان في أول أمره في عصر المدرسيين والذي كان يتزعمه توما الأكويني في القرن الثالث عشر الميلادي ، يعتمد على نفس المنهج العقلي البرهاني لأرسطو كسائر الفلاسفة الإسلاميين.

---

[1] ص4 .

ولكن مع إنقضاء هذا العصر الوسيط وظهور عصر النهضة ثم من بعده عصر الحداثة وما بعد الحداثة ، تم القضاء على المنهج العقلي البرهاني لأرسطو في الغرب ، واستبداله بالمنهج الحسي التجريبي الإستقرائي كأداة وحيدة لكشف الواقع .

الأمر الذي أدى إلى إضمحلال الفلسفة الإلهية ، وظهور الفلسفات المادية في العالم الغربي الحديث وحـــتى الآن ، وكان ذلك منشأ للصراع الأيدلوجي بين الشرق والغرب إلى يومنا هذا .

مقدمة

إن الفلسفة الإسلامية باتجاهيها المشائي والإشراقي ، وكما بينا سابقاً لم تقف موقف الشارح والمفسر للفلسفة اليونانية ، خاصة في المشرق الإسلامي .

بل قد أثرت الفكر الفلسفي الإنساني ورفدته بالكثير من الأصول والأفكار الراقية والعميقة ، والتي لا نجد لها أثراً في الفلسفة اليونانية القديمة.

والسر في ذلك في نظري ، يرجع إلى توجهاتها التفسيرية والتطبيقية للمباني الفلسفية على النصوص الدينية الإسلامية ، ومحاولاتها الحثيثة للتقريب بين الدين والفلسفة ، مما فتح أمامها آفاقاً جديدة من المعارف الفلسفية ، خاصة المتعلقة بالمبدأ والمعاد .

هذا وقد واصل تلاميذ ابن سينا من بعده ، وفي مقدمتهم بهمنيار والمحقق الطوسي هذا الطريق بقوة ، وصارت كتب ابن سينا ، وخاصة كتابي الشفاء والإشارات ، هما الموضوع الرئيسي لأغلب الشروح والتعليقات الفلسفية والكلامية في العالم الإسلامي .

وقد استمر الأمر على هذا المنوال إلى أن وصلت الفلسفة الإسلامية إلى أوجها من الناحية التحقيقية على يد الفيلسوف المعروف بالسيد الداماد والملقب بالمعلم الثالث ، والذي يعد خاتم المدرسة المشائية المشرقية ، والتي وضع أساسها أبو نصر الفارابي كما بينا سابقاً .

ولقد كان الاتجاه الغالب على هذه المدرسة ، وأيضاً على المدرسة الإشراقية هو الاتجاه الماهوي ، حيث كانت الماهية تشكل غالب موضوعات الأحكام العقلية والمسائل الفلسفية .

إلى أن وصلت النوبة إلى تلميذ السيد الداماد المعروف بالملا صدرا والملقب بين أتباعه بصدر المتألهين ، حيث قلب الاتجاه الماهوي في الفلسفة إلى الاتجاه الوجودي متأثراً بنزعته الصوفية الشديدة ، حيث جعل الوجود محوراً لموضوعات مسائله الفلسفية .

وقام بابتكار منهج معرفي جديد ، قائم على التلفيق بين العقل والوحي والكشف العرفاني .

وقد سمى مدرسته بالحكمة المتعالية ، أي المتعالية على الأقتصار على المنهج العقلي المحض ، وذلك بالإستمداد أيضاً من النصوص الدينية والمكاشفات الصوفية العرفانية.

وقد أطلق فيما بعد على الاتجاه الماهوي الأول مصطلح اتجاه أصالة الماهية وعلى الاتجاه الوجودي الثاني مصطلح اتجاه أصالة الوجود ، واللذان يمثلان معاً موضوع هذا البحث .

وسوف نتعرض لبيان هذا التطور التاريخي الهام للمسألة ، بنحو تفصيلي في الباب الأول من هذا البحث إن شاء الله تعالى.

ولحسن الحظ ، فإن الملا صدرا قد طرح نظريته الجديدة ، ولأول مرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية في عصر أستاذه السيد الداماد ، الأمر الذي دعا الثاني إلى النهوض للدفاع الشديد عن أصالة الماهية ، والرد على أصالة الوجود بنحو لا نجد له مثيل في العصور المتقدمة عليه .

وفي ختام هذه المقدمة أرى من اللازم الإشارة إلى عدة أمور ضرورية ، حتى تتضح للناظر المعالم الرئيسية للبحث ، وتتبلور خطوطه الأساسية عنده :

• الأمر الأول : موضوع البحث

هذه دراسة تحليلية نقدية مقارنة ، تتناول بالنقد والتحليل آراء اثنين من أكبر الفلاسفة الإسلاميين المتأخرين ، وهما السيد الداماد الملقب بالمعلم الثالث ، وتلميذه صدر الدين الشيرازي الملقب بالملا صدر المتألهين ، حول أهم وأدق مسألة فلسفية مصيرية ، تم طرحها في تأريخ الفلسفة الإسلامية وهي مسألة أصالة الماهية أو الوجود .

بيان ذلك ، أنه بعد الفراغ من كون كل موجود ممكن الوجود مركب في الذهن من مفهومي الماهية والوجود ، يعني أنه له ذات هي الماهية وله وجود بمعنى الكون في الأعيان ، وهما معنيان متباينان ، فهنا يطرح السؤال نفسه أيهما هو الأصيل ، أي أيهما متحقق في الأعيان بالذات ، بمعنى أنه ، أي المفهومين له المصداق بالذات في الخارج ، والآخر بالعرض ، فيكون الأول هو الأصيل ، والثاني هو الاعتباري .

وسوف نتعرض لهذه المسألة بالتفصيل من خلال البحث والتحقيق العلمي الفلسفي في ضمن مباحث هذه الرسالة إن شاء الله تعالى.

• الأمر الثاني : أهمية موضوع البحث

إن موضوع هذا البحث يكتسب أهميته من ثلاث جهات :

أولا: إنه يتعرض للمقارنة النقدية بين أستاذ وتلميذه ، واللذان يعد كل واحد منهما زعيم لمدرسة فلسفية مستقلة .

أحدهما هو السيد الداماد ، صاحب مدرسة الحكمة اليمانية ، والتي تعد بحق أوج الفلسفة المشائية البحثية ، وامتدادها المتطور.

والآخر هو الملا صدرا صاحب مدرسة الحكمة المتعالية ، والتي تعتبر انقلاباً كبيراً على الفلسفة المشائية المشهورة ، وتقوم على أساس التلفيق بين العقل والنقل والتصوف ، أو قل بين الفلسفة والدين والعرفان ، وهي التي تهيمن حالياً على جميع الحوزات العلمية الفلسفية والجامعات في إيران والعراق ، وبالتالي يعتبر هذا المقطع الزماني نقطة عطف وتحول في تاريخ الفلسفة الإسلامية .

ثانياً : إن المسألة التي يدور حولها البحث ، وهي أصالة الماهية أو الوجود تعد من أهم المسائل الفلسفية ، التي اختصت بها الفلسفة الإسلامية المشرقية ، بنحو تفصيلي غير مسبوق بنظير في تاريخ الفلسفة .

وقد تعرض هذا البحث لهذه المسألة الهامة بالتحليل والنقد والتحقيق ، بالإضافة إلى التعرض لأصولها التاريخية.

ثالثاً : إن للبحث حول هذه المسألة ثمرة عملية كبيرة ، تلقى بظلالها على سائر المباحث المعرفية والفلسفية والدينية والأخلاقية .

وقد تعرض هذا البحث بنحو تفصيلي لكل هذه الآثار المذكورة ، مع بيان العلاقة الارتباطية بينهما.

• الأمر الثالث : الغاية من تدوين البحث

نظراً للأهمية الكبيرة لهذا المسألة وانعكاس نتائجها على سائر المباحث الفلسفية والدينية والأخلاقية ، بحيث أصبحت مفترق طرق بين مدرستين كبيرتين في الفلسفة الإسلامية.

المدرسة الأولى لأصالة الماهية ، والتي يتزعمها السيد الداماد ، والتي تمثل الاتجاه العام لجمهور الفلاسفة منذ زمان المعلم الأول أرسطو كما سنبين ذلك في ضمن مباحث الرسالة .

والمدرسة الثانية التي يتزعمها الملا صدرا ، والتي أصبحت تهيمن على جميع الحوزات العلمية الفلسفية والجامعات في إيران والعراق منذ أكثر من أربعة قرون .

من أجل ذلك فقد أرتأيت أن أطرح هذه المسألة الحساسة والمصيرية في تاريخ الفلسفة على بساط البحث لعدة أمور :

أولاً : لبيان الإنجازات العظيمة التي ابتكرها الفلاسفة المسلمون في المباحث الفلسفية ، ومدى التقدم الكبير الذي أحرزوه ، بالقياس إلى الفلسفة اليونانية القديمة .

وأن الأمر ليس كما يتوهمه البعض خاصة في الغرب ، من أن الفلسفة الإسلامية ، ليست إلا ترجمة وشرح تقليدي للفلسفة اليونانية القديمة أو أنها قد ختمت بابن رشد.

قال السيد جلال الدين الإشتياني ، وهو من كبار المحققين في الحكمة المتعالية في إيران [1]:

> **" لقد توهم الكثير من الغربيين أن الفلسفة قد إنتهت بـــابن رشـــد ، ولم يـــأت فيلسوف حقيقي من بعده ، والحال أنه قد جاء من بعده في إيران من هو أعظـــم منـــه بمراحل ".**

ثانياً : هو تقرير مباني جمهور الفلاسفة ، وخاصة فلسفة السيد الداماد حول أصالة الماهية ، والـــتي أصـــبحت للأسف مندرسة ومجهولة في حوزاتنا العلمية ، بعد سيطرة الاتجاه الوجودي للملا صدرا ، وبشكل كامل على جميـــع المدارس العلمية ومراكز البحث والتحقيق الفلسفي ، خاصة في إيران .

ثالثاً : هو بيان الحق في هذه المسالة الفلسفية من وجهة نظرنا على طبق ما تؤدي إليه نتائج البحث الفلسفي مع مراعاة جانب الإنصاف والموضوعية على قدر المستطاع .

• الأمر الرابع : إمتياز هذا البحث عن البحوث التي سبقته حول هـــذه المسألة

بعد رحيل السيد الداماد ، بدأ نجم الفلسفة المشائية في الأفول التدريجي .

وعلى الطرف الآخر ، وبعد مرور أكثر من قرن من الزمان ، بدأ طلوع نجم مدرسة الحكمة المتعالية للملا صدرا ، على أيدي مجموعة من الأعلام في أصفهان ، وعلى رأسهم الملا علي النوري ، والذي لولاه ما ظهرت فلسفة المـــلا صدرا في إيران .

قال السيد الأشتياني[2] :

> **" الملا علي النوري من أكابر أساتذة الحكمة المتعالية ومنحى طريقة الملا صـــدرا ، ومروج مبانيه ، والذي لولا وجوده ، وانشغاله بتدريس كتب الملا صدرا لأكثر مـــن خمسة وسبعين عاماً ، ما تعرف أحد على الملا صدرا "**

---

[1] منتخباتي از آثار حكماي إلهي إيران : ج1 ص11 .

[2] رسائل فلسفي ــ 25 ــ ص3 .

وقد قام بتربية العشرات من الفلاسفة والمحققين في حوزة أصفهان ، والذين لم يألوا جهداً بعد ذلــك في نشــر وتدريس كتب الملا صدرا ، وترويج مبانيه في أصالة الوجود حتى صارت تهيمن على جميع الحــوزات والجامعــات العلمية الفلسفية في إيران والعراق.

ولذلك فإن جميع الكتب والرسائل التي كتبها تلامذة مدرسة الحكمة المتعالية من أمثال الملا علي النــوري [1] ، وآقا علي مدرس الزنوزي[2] والسبزواري[3] والإشتياني[4] والطباطبائي[5] وغيرهم ، وكذلك سائر المقالات العلمية المعاصرة التي وقعت في أيدينا وأطلعنا عليها[6] ، تصب كلها في شرح وتقرير كتب الملا صدرا والدفاع عن مبانيه ، بل والنظــر إلى سائر المباني الفلسفية لجمهور الحكماء قبله من المشائين والإشراقيين من خلال منظور الملا صدرا أو فهمه وتقريره.

و لم يكلفوا أنفسهم عناء الرجوع إلى المصادر الأصلية لكتب الفلاسفة الذين سبقوه ، والنظر فيهــا بموضــوعية وعمق ، لا سيما كتب أستاذه السيد الداماد الذي يعد خاتم الفلاسفة المشائين ، والمدافع الأصلي والحقيقي عن أصالة الماهية .

كما أننا لم نطلع على أي دراسة نقدية حقيقية لمباني الملا صدرا حتى كأنها من البديهيات المسلمة ، وطغت النزعة الصوفية والكلامية الدينية على المنهج العقلي البحثي ، واندرست آثار الفلسفة المشائية وأصبحت مهجورة بين طلاب العلوم الفلسفية .

بل إن الكثيرين هنا مازالوا يعتقدون بأن فلسفة الملا صدرا قد نسخت سائر الفلسفات التي قبلها وأودعتــها في متحف التاريخ قال السيد الإشتياني[7] :

" كتب الملا صدرا قد نسخت الكتب الفلسفية التي قبلها وليس لها نظير" .

وهذا هو الأمر الذي بعثنا لكتابة هذا البحث ، من أجل إعادة البحث الفلسفي إلى مجراه العلمي الطبيعي والذي يقتضي الموضوعية وحرية النقد بعد الفحص والتنقيب من المنابع الأصلية لأصحابها ، ودون التعصــب لطــرف دون طرف .

فبحثنا في هذه الرسالة يتميز من وجهة نظرنا عما سبقه من البحوث المتعلقة بهذه المسألة من عدة جهات :

---

[1] رسائل فلسفي ــ25 ــ.

[2] بدائع الحكم .

[3] المنظومة .

[4] مقدمة الشواهد الربوبية .

[5] نهاية الحكمة .

[6] راجع المقالات العلمية في نهاية البحث في قائمة المصادر والمراجع .

[7] منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران ج1 ص14 .

الأول : التعرض لجذور المسألة محل النزاع وسيرها التاريخي منذ عصر المعلم الأول أرسطو إلى عصر الحكيمين ، ليتبين لنا مدى الإبداع الذي ابتكره هذان العلمان في هذه المسألة ، ومدى تأثرهما بالذين سبقوهما .

الثاني : إبراز مباني الفلاسفة السابقين عليهما حول هذه المسألة ، وذلك بالنقل المباشر من أصول كتبهم المقطوعة السند إليهم بعد إهمالها والإعراض عنها في حوزاتنا العلمية والاستغناء عن مطالعتها الجدية والاكتفاء بكتب الملا صدرا .

الثالث : بيان تقريرات السيد الداماد لأصالة الماهية من وجة نظره الخاصة به , وذلك من كتبه المعتبرة بالإضافة إلى ردوده على أصالة الوجود .

والغريب أن أغلب هذه التقريرات والردود غائبة بالكلية سواء من كتب الملا صدرا نفسه أو من كتب تلامذته الذين جاؤا من بعده !.

الرابع : إن هذا البحث يعد أول دراسة مقارنة موضوعية بين هذين الحكيمين والذي يعد عصرهما منعطف كبير في تاريخ الفلسفة الإسلامية .

الخامس : يعتبر هذا البحث أول دراسة تحليلية نقدية لمباني الملا صدرا في أصالة الوجود ، من خلال محاكمة موضوعية لمبانيه وإشكالاته بالمقارنة لمباني أستاذه السيد الداماد .

السادس : تعرض البحث في نهايته إلى بيان الثمرات العلمية المترتبة على القول بأصالة الوجود أو الماهية على المستويات المعرفية والفلسفية والدينية والأخلاقية ، وذلك بنحو مقارن وجديد .

- **الأمر الخامس : ويتعلق بالمنهج المعرفي في تحقيق مسائل هذا البحث**

اعتمدنا في تحقيق بعض المسائل على المنهج النقلي التاريخي لاستعراض الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية المحيطة بالحكيمين وكذلك أحوالهما الشخصية .

كما اعتمدنا على هذا المنهج أيضاً للتعرف على الجذور التاريخية للمسألة موضوع البحث ، وذلك باستقصاء مقالات الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء السابقين لمعرفة مواقفهم من هذه المسألة .

كما اعتمد هذا البحث على ا لمنهج البرهاني الأرسطي لتحقيق مسائله الفلسفية والمحاكمة العلمية بين الطرفين .

• الأمر السادس : حول المصادر الرئيسية التي اعتمد عليها البحث

لقد اعتمد هذا البحث بشكل أساسي على أمهات الكتب المشهورة والمعتمدة عند كل من الحكيمين ، وبنقـــل مباشر منها .

وفي مقدمتها كتاب الأفق المبين والتقديسات والقبسات للسيد الداماد ، والتي تحتوي على أدق التقريرات لأصالة الماهية بحسب نظر المصنف ، وكذلك كتب الملا صدرا المشهورة كالمشاعر المشتمل على خلاصة البراهين المعتمـــدة عنده على أصالة الوجود ، وأيضا كتاب الشواهد الربوبية ومفاتيح الغيب والأسفار العقلية الأربعة ، والذي يعد أكبر وأشهر كتبه على الإطلاق ، وهو من الكتب المعتمدة للتدريس في حوزاتنا العلمية إلى يومنا هذا .

هذا بالإضافة إلى الاعتماد على أمهات الكتب الفلسفية لكبار الفلاسفة الإســـلاميين كالشـــفاء والإشـــارات والتعليقات لابن سينا ، والحروف وفصوص الحكم للفارابي ، وشرح برهان أرسطو ، وتلخيص ما بعد الطبيعة لابـــن رشد ، بالإضافة إلى كتاب حكمة الإشراق للسهروردي وشرحه للشهرزوري .

وأيضاً اعتمدنا على مشهور الكتب الكلامية كشرح المواقف للشريف الجرجاني وشرح التجريد للعلامة الحلي .

أما الكتب العرفانية فقد اكتفينا بكتاب شرح تمهيد القواعد لابن تركه ومقدمة القيصري على فصوص الحكـــم لمحي الدين بن عربي .

وكانت الغاية من كل هذا هو تأصيل البحث ، واجتناب سوء الفهم واستعراض آراء الحكيمين بنحو موضوعي ومباشر ، بالإضافة إلى البحث عن جذور المسألة في كتب المتقدمين عليهما من الفلاســـفية المشـــائين والإشـــراقيين والمتكلمين والعرفاء من الصوفية على مر التاريخ من أجل التعرف على مواقفهم من هذه المسألة .

هذا وقد اعتمدنا على الموسوعة الفلسفية للدكتور عبد الرحمن بدوي وكتاب تاريخ الفلسفة الحديثة للـــدكتور يوسف كرم ، للإطلاع على الآراء المهمة لبعض الفلاسفة الغربيين حول ما يمكن أن تكون له علاقة بهذه المسألة محل البحث .

• الأمر السابع : تبويب البحث وفهرسته

جاء هذا البحث في سبعة أبواب مع مقدمة وخاتمة لكل باب من أجل تبلور البحث ، وتيسير الرؤية على الناظر .

أما الباب الأول ، ويشتمل على سبعة فصول ، فهو عبارة عن شرح إجمالي لأحوال السيد الداماد وتلميذه الملا صدرا .

حيث نشير فيه إلى نبذة تاريخية عن حياة كل منهما ، والأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية في عصرهما ، لكي نتعرف على مدى تأثيرها على أفكارهما .

ثم أشرنا بعد ذلك إلى المعالم الرئيسية لمدرستيهما وآرائهما الفلسفية حتى يتبين لنا الاتجاه العام لكل مدرسة ، وما بينهما من الاتفاق والاختلاف ، بالإضافة إلى الابتكارات التي أبدعها كل طرف في الفلسفة الإسلامية .

وفي الباب الثاني المؤلف من فصلين ، تعرضنا للبحث عن الجذور التاريخية للمسألة موضوع البحث ، لكي نقف على أصل المسألة وتطوراتها على مر التاريخ .

فأشرنا أولاً إلى موارد الاستعمال الاصطلاحي لمعنى الماهية والوجود عند جمهور الفلاسفة ، حتى لا يكون النزاع لفظياً ، ثم انتقلنا إلى بيان موقف الفلاسفة قبل السيد الداماد و الملا صدرا بالنسبة إلى أصل المسألة ، وهل كانوا يقولون بأصالة الماهية أو الوجود .

أما الباب الثالث وبعد الفراغ من البحث التاريخي للمسألة ، شرعنا في بيان تقريرات الطرف الأول في النزاع وهو السيد الداماد حول أصالة الماهية واعتبارية الوجود ، بالإضافة إلى إشكالاته على أصالة الوجود ، وذلك في ثمانية فصول متتالية ، بالنقل المباشر من كتبه المعتبرة مع الشرح والتعليق عليها .

وفي الباب الرابع انتقلنا إلى بيان تقريرات الطرف الثاني ، وهو تلميذه الملا صدرا في إثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية ، وذلك في ثلاثة فصول .

وفي الباب الخامس ، وبعد الانتهاء من استعراض أدلة الطرفين وإشكالاتهما وصلت النوبة إلى المحاكمة العلمية بينهما لتحقيق الحق في المسألة .

ولكن نظراً لصعوبة البحث هنا ودقة مطالبه ، فقد ارتأينا أن نمهد للتحقيق في هذا الباب بعدة مقدمات منطقية وفلسفية لها مدخلية كبيرة في تحقيق المسألة.

وقد مهدنا لها بست مقدمات في ستة فصول متتالية ، لكي تستعد الأذهان بعدها للخوض في التحقيق العلمي.

وفي الباب السادس ، تعرضنا لتحقيق المسألة بعد التمهيد لها في الباب السابق ، وذلك في ثلاثة فصـــول متتاليـــة تناولت مناقشة استدلالات كل طرف وإشكالاته على الطرف الآخر ، ثم طرحنا في النهاية وجهة نظرنا التي تبنيناها حول المذهب الصحيح .

أما الباب السابع ، فقد خصصناه لبيان الآثار الفلسفية والدينية والأخلاقية لهذه المسألة ، وذلك في أربعة فصول ، لكي يتبين لنا مدى أهميتها وانعكاساتها الواسعة على المجالات النظرية والعملية المختلفة ، وأنها ليست مجـــرد مســـألة نظرية عقيمة أو خلافاً لفظياً لا ثمرة من وراءه كما ربما يتوهم البعض .

وفي ختام البحث قمنا باستعراض النتائج الكلية المستفادة من البحث حتى تتبلور أمامنا ماهية البحث وإنجازاتـــه المختلفة .

ثم قدمنا عدة توصيات للمجامع العلمية الفلسفية في الشرق والغرب من أجل إعادة النظر في مناهجنا وأفكارنا ، وتطوير حركة البحث الفلسفي بعيداً عن التعصب والفئوية والوصول إلى الرؤية الكونيـــة المتكاملـــة والأيدلوجيـــة الصحيحة والتي تؤثر بنحو مباشر في حياتنا الشخصية والاجتماعية والسياسية .

الباب الأول

شرح إجمالي لأحوال

السيد الداماد وتلميذه الملا صدرا :

• مقدمة الباب :

بدأ البحث في أول أبوابه بالإشارة إلى الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية ، التي كانت تحيط بالحكيمين موضوع البحث ، ليتبين لنا مدى تأثرهما من الناحية الفكرية بالظروف المحيطة آنذاك ، لأن الإنسان بطبيعته لا يمكنه الانفصال بالكلية عن حركة المجتمع من حوله ، لاسيما الحركة الثقافية .

وقد أشرنا إلى أن إهتمام ملوك عصرهما بالعلم وتشجيعهم واحترامهم للعلماء ، قد أدى إلى حصول نهضة علمية كبيرة في حوزة أصفهان على جميع المستويات .

كما أن شيوع التيار الإخباري النقلي والتيار الصوفي العرفاني في ذلك الوقت كان له أكبر الأثر في التوجهات الفكرية للحكيمين ، لاسيما الملا صدرا .

وقد تعرض البحث بعد ذلك لنبذة تاريخية عن حياة كل فيلسوف ، نقلاً عما أثبته أصحاب السير والتراجم ، لكي يتبين لنا المؤثرات الخاصة التي رافقت كل فيلسوف في حياته بالإضافة إلى تطوراته الفكرية .

ثم أشرنا بعد ذلك إلى المعالم الرئيسية لمدرسة السيد الداماد ومكوناتها الذاتية ، والتي اعتمدت في قواعدها ومنطلقاتها على المنهج العقلي البرهاني الأرسطي ، والذي اتبعه جمهور الفلاسفة المشائون من قبله ، وإن كان قد تأثر أيضاً بالفلاسفة الإشراقيين على مستوى البيان العلمي في استعمال مصطلحاتهم وعباراتهم ، وكذلك على مستوى السلوك العملي العرفاني .

كما تأثر السيد الداماد كثيراً بالتعاليم الإسلامية الشيعية والنصوص القرآنية والروائية التي صدرت عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ، وسعى إلى تفسيرها على طبق مبانيه الفلسفية ، كما سعى إلى تطبيق هذه المباني عليها .

وقد مهد بذلك لظهور مدرسة الحكمة المتعالية لتلميذه الملا صدرا .

ثم أشرنا بعد ذلك إلى آراءه ونظرياته الجديدة في المنطق والفلسفة وعلم الكلام ليتبين لنا مدى إبداعاته الفلسفية ، وأنه صاحب مدرسة مستقلة .

كما تعرض البحث بعد ذلك إلى سيرة تلميذه الملا صدرا ، وإلى المعالم الرئيسية لمدرسته ، وأركانها الثلاثة ، وهي البرهان والقرآن والعرفان ، وهو أول من اعتمد المنهج التلفيقي في البحث الفلسفي ، حيث أعتبر أن الوصول إلى الحقيقة المطلقة لا يمكن إلا بالاستفادة من هذه المناهج المعرفية الثلاثة ، وسمى حكمته بالحكمة المتعالية ، أي المتعالية عن الاكتفاء بالبحث العقلي المحض في كشف الواقع كما هو طريقة المشائين ، بل اعتبر النصوص الدينية بما هي نابعة

من بدأ العقل وهو الباري تعالى منبع للمعرفة الفلسفية ، وكذلك المكاشفات الصوفية حيث إنها تكشف عن الحقائق الخارجية بالاتصال المباشر معها دون توسيط العقل والفكر .

ثم أشرنا إلى أهم نظرياته الفلسفية ، والتي غير بها مجرى الفلسفة الإسلامية من الاتجاه الماهوي إلى الاتجاه الوجودي المبني على أصالة الوجود ووحدته التشكيكية .

وقد خالف الملا صدرا جمهور الفلاسفة في الكثير من مبانيهم المشهورة كأصالة الوجود ووحدته ، والحركة الجوهرية والإضافة الإشراقية بين العلة والمعلول واتحاد العاقل والمعقول ، وكون النفس مادية الحدوث وأنها في وحدتها كل القوى ، وفي إثبات المثل الأفلاطونية والمعاد الجسماني وغيرها من المسائل التي امتاز بها عن غيره ممن سبقوه من الفلاسفة .

الفصل الأول

الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية في عصر السيد الداماد و الملا صدرا

ينقل لنا المؤرخ المشهور إدوارد براون في كتابه تاريخ أدبيات إيران[1] أنه بعد إنهيار الإمبراطورية الساسانية الفارسية على أيدي المسلمين العرب في أواسط القرن السابع الميلادي وإستمرار حكومتهم لمدة ثمانية قرون تقريباً ، اختلطت فيها الثقافة الإسلامية بالثقافة الفارسية ، فتشكلت منهما حضارة مدنية وعلمية كبيرة ، ثم بدأت بالتفكك والضعف نتيجة الصراعات الداخلية ، إلى أن انهارت على أيدي التتار المغول ، الذين قاموا بتفتيت إيران إلى دويلات صغيرة متنازعة إلى أن جاء الصفويون بقيادة شاه اسماعيل في عام 907 هـ .ق ، وقاموا بتوحيد إيران مرة أخرى ولكن بقيادة إيرانية إسلامية .

ومن أبرز سمات هذا العصر كما ينقل لنا ذلك إدوارد بروان في نفس كتابه :

1. الاستقرار السياسي والأمني والوحدة الوطنية .
2. حاكمية المذهب الشيعي الإمامي في قبال المذهب السني الحاكم في الدولة العثمانية المجاورة .
3. الاحترام الشديد لعلماء الدين ، وتفويض الكثير من الأمور السياسية الاجتماعية إليهم.
4. نشر المعارف الدينية على مستوى واسع في البلاد .

---

[1] الفصل الأول ص15 .

5. شيوع التيار الإخباري المعتمد على النقل الصرف للروايات ومحاربة العلوم العقلية ، حتى أن السيد الداماد اضطر للتستر وراء هذه العلوم وكان من المسلطين عليها ، وقد نال الاحترام والتقدير من هذه الناحية على خلاف تلميذه الملا صدرا ، الذي تم نفيه وتبعيده إلى الصحراء لشهرته بالفلسفة . وقد أشار المستشرق الألماني كارل بروكلمان في كتابه تاريخ الشعوب الإسلامية[1] إلى العصر الصفوي بقوله :

> **"وفي عهده (أي الشاه عباس الصفوي) ازدهرت الحياة الفكرية في فارس من جديد ، وكان السيد الداماد أشهر الشموس اللامعة في البلاط فاحترمه الشاه وكرمه ، والحق أنه غني بالفلسفة والعلوم الطبيعية فضلا عن الفقه ، أما الفيلسوف صدر الدين الشيرازي الذي لا تزال فلسفته الإلهية ذات أثر واضح حتى يومنا هذا ، فقد آثر حياة التأمل في مدينة قم المقدسة " .**

6. كانت هناك حوزتان رئيسيتان في العهد الصفوي ، أحدهما في شيراز والأخرى في أصفهان ، وكان يغلب عليهما النزعة الكلامية والصوفية مما كان له الأثر الكبير على فلسفة السيد الداماد وتلميذه الملا صدرا .

الفصل الثاني

نبذة تاريخية عن حياة السيد الداماد

هو محمد باقر شمس الدين محمد حسين إسترآبادي المشهور بالميرداماد والملقب بالمعلم الثالث وأستاذ البشر وسيد الافاضل ، وهو سبط المحقق الثاني علي بن عبد العالي الكركي ، من كبار فقهاء الشيعة الإمامية في العصر الصفوي ، ولد في إسترآباد المسماة حالياً بجورجان عام 970 هـ .ق.

بدأ دراسته الحوزوية في مدينة مشهد بخراسان ، وبعد انتهائه من دروس المقدمات من الأدب العربي والمنطق ، شرع في دراسته العلوم القرآنية وعلوم الحديث والرجال والفقه والأصول والفلسفة ، وتعمق في الرياضيات والفلك والنجوم وغيرها من العلوم على أيدي كبار المشايخ وأهل الفن في زمانه .

---

[1] ص504 .

ثم انتقل بعد ذلك إلى دار السلطنة بقزوين ، حيث التحق ببلاط الشاه عباس الصفوي واشتغل هنـــاك بالبحـــث والتحقيق والتدريس ، ثم ارتحل منها عام 988 هـــ .ق إلى مدينة كاشان ، وبقى فيها مدة من الزمان ، ثم انتقل عنها إلى مدينة أصفهان ، حيث استقر فيها إلى الأيام الأخيرة من حياته .

وفي هذه المدينة قام بتأسيس أكبر حوزة علمية عرفتها إيران في ذلك الوقت وقام بنشر أفكاره الفلسفية والتـــف حوله طلاب العلوم من كل مكان ينهلون من بحر علومه ومعارفه في الفنون المختلفة وخاصة في الفلسفة الإسلامية .

ومن أشهر تلاميذه سيد أحمد العلوي ، وهو صهره ، و الملا صدرا ، والملا شمس الجيلاني واللاهيجي والدشتكي وغيرهم من الأعلام .

وقد كان من أقرب المقربين إلى الشاه عباس الصفوي في ذلك الوقت ، وفي آخر عمـــره أراد زيـــارة العتبـــات المقدسة في العراق ، فسافر بمعية الشاه عباس الصفوي ، ولكنه اشتد به المرض في الطريق بين كـــربلاء والنجـــف ، فلحقته المنية هناك ، ودفن في النجف الأشرف بالعراق.

وكان السيد الداماد يتمتع بذكاء حاد وحافظة قوية ونبوغ مبكر بالإضافة إلى صفاء نفسه وميولـــه العرفانيـــة وسلوكه ورياضته المعنوية[1] .

الفصل الثالث

الخصائص العامة الفلسفية لمدرسة السيد الداماد

إن السيد الداماد يعد من الفلاسفة القلائل الذين تجاوزوا حد التقليد بل النقد للمدارس الفلسفية السابقة إلى حد تأسيس مدرسة فلسفية مستقلة ومتميزة عن غيرها من المدارس الأخرى ، وهي مدرسة الحكمة اليمانية أي الإيمانية .

وهي مؤلفة من ثلاثة عناصر رئيسية مستفادة من المدارس السابقة بعد تطويرها ودمجها بنحو لم يسبق له مثيـــل ، وهذ المدارس هي :

1. الفلسفة المشائية : والتي تم تأسيسها على يد المعلم الأول أرسطو في القرن الرابع ق . م وتعتمـــد في كشـــف الواقع على المنهج العقلي البرهاني المحض ، وترى أنه الطريق الوحيد المفيد لليقين التام بماهيات الأشـــياء وإدراك العلاقات التي تربطها وأنحاء وجودها .

---

1 الفوائد الرضوية ص419.

وقد تطورت هذه المدرسة كما أشرنا سابقاً على أيدي الفلاسفة الإسلاميين في المشرق والذين لم يكونوا مجرد شارحين لها ، وفي مقدمتهم الفارابي وابن سينا اللذان أضافا إليها الكثير من الأصول الفلسفية ، الأمر الذي دعا ابن رشد الشارح المخلص لأرسطو إلى إتهامهما بتحريف فلسفة أرسطو[1] وذلك لعدم استيعابه لهذا التطور .

ثم وصل تطور هذه المدرسة إلى أعلى مستوى لها على يد السيد الداماد الذي نقح مبانيها على أحسن وجه ، وأضاف إليها الكثير من القواعد المنطقية والأصول والمسائل الفلسفية الجديدة كما سنشير إلى ذلك .

هذا بالإضافة إلى أنه قد وجه انتقاداته اللاذعة إلى بعض مبانيها المشهورة كقدم العالم والزمان .

2. الفلسفة الإشراقية : وهي التي أسسها أفلاطون في القرن الخامس ق . م وأحياها في العالم الإسلامي شهاب الدين السهروردي كما سبق وأن بينا ذلك في التمهيد .

وهي تبتني على المعرفة الإشراقية الحاصلة بالرياضات النفسانية كما أشرنا إلى ذلك من قبل .

و السيد الداماد على الرغم من توجيه الكثير من انتقاداته إلى هذه المدرسة ودفع إشكالاتها على المدرسة المشائية ، إلا أنه قد تأثر كثيراً بسلوكها العرفاني ومصطلحاتها الإشراقية الخاصة بها ، وذلك لشيوع التيار الصوفي في عصره كما بينا ذلك .

ولكن تأثره الفلسفي بها لم يتعد مرتبة الاستعمال الاصطلاحي كالإشراقات والومضات والجذوات والقبسات والأنوار وغيرها والتي أفرط في استعمالها في كتبه المختلفة بل وجعلها عناويناً لها ، ولكن كما قلنا مع احتفاظه بكيانه المشائي ومنهجه العقلي البرهاني .

3. التعاليم الإسلامية الشيعية : لقد تأثر السيد الداماد كثيراً بالتعاليم الشيعية ، وقد كان من أكابر المفسرين والمحدثين والفقهاء في عصره ، والذي كانت تغلب عليه النزعة الإخبارية كما قلنا قبل ذلك .

وقد استفاد السيد الداماد من الحقائق الكونية والمعارف الوجودية الكثيرة التي جاءت في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، وروايات أئمة الشيعة (عليهم السلام) .

وقد سعى للتوفيق بين العقل والدين وتطبيق المباني الفلسفية على النصوص الدينية كسائر الفلاسفة الإسلاميين ، وذلك اعتقاداً منه أن العقل والدين وجهان لعملة واحدة ، فإن العقل هو الرسول الباطن كما ان الرسول هو العقل الظاهر .

---

1 تلخيص ما بعد الطبيعة ص4 ، ص11 .

والجدير بالذكر أن التعاليم الدينية الشيعية تمتاز عن سائر المذاهب الإسلامية الأخرى بتعظيمها للعقل ، والدعوة إلى التعقل والتفكر[1] .

وهنا نكتة مهمة وهي أن السيد الداماد مع تأثره الشديد بالتعاليم الدينية لا يعني ذلك صيرورته متكلماً كسائر المتكلمين الذين يعتقدون بحسب ظواهر النصوص الدينية أولاً ثم يسعون لإقامة الأدلة الجدلية عليها ، بل يعتمد على المنهج العقلي البرهاني أولا في كشف الواقع بنحو موضوعي ، ثم يطبقه على النصوص الدينية .

وهذا الأسلوب واضح في معظم مصنفاته الفلسفية ، ومعنى تأثره بالتعاليم الدينية هو أنه لم يكتف بالنظر العقلي المحض في الأمور المحسوسة حولنا كما فعل أرسطو والمشائون ، بل نظر بعقله أيضاً في النصوص الدينية ، واطلع على معطياتها النظرية في الكون ، فتولدت لديه آفاق علمية جديدة لم تكن لدى الفلاسفة المشائين التقليديين .

كما تأثر أيضاً بالسلوك العملي الديني المتمثل في الأحكام الشرعية والتعاليم الأخلاقية في تصفية نفسه وعقله عن الأوهام والخيالات المادية الفاسدة .

الفصل الرابع

آراؤه ونظرياته العلمية

إن للسيد الداماد بما هو صاحب مدرسة مستقلة وجديدة إبداعات كثيرة ، سواء في المسائل المنطقية أو الفلسفية أو الكلامية ، وسوف نشير إلى كل واحدة منها على حدة .

أ ــ الإبداعات المنطقية : وتظهر أكثرها في كتابة (الأفق المبين) ومنها :

1ــ تحقيق مباحث الوضع والحمل في القضايا ، ومبدأ انتزاع المحمول والتفريق بين منشأ الانتزاع ومصحح الانتزاع في المحمولات ، والفرق بين ظرف انعقاد الحمل ومطابق أو مفاد الحمل أو بين ظرف العروض وظرف الاتصاف .

2ــ تقسيم الهليات البسيطة إلى حقيقية ومشهورية .

---

[1] أصول الكافي – كتاب العقل والجهل – ج2 ص60 .

3ـــ إضافة شرط آخر إلى شروط تحقق التناقض وهو شرط وحدة الحمل .

4ـــ تحقيق مباحث نفس الأمر ومراتب الذهن بنحو بديع وجديد .

ب ـــ إبداعته الفلسفية :

1ـــ الحدوث الدهري : ومعناه حدوث كل العالم بعد العدم الصريح في الأعيان وتخلفه الخارجي عن الخالق تعالى في الأعيان .

وهو من أدق وأرقى المباحث الفلسفية التي لم يلتفت إليها أحد قبله وقد صنف هذه المسألة بنحو تفصيلي في كتاب (القبسات).

2ـــ أصالة الماهية : فعلى الرغم من إطباق جمهور الفلاسفة قبله على القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود ، كما سنبين ذلك في مطاوي الرسالة ، إلا أنهم كانوا يعتبرون ذلك أمراً بديهياً أو قريباً من البديهي فلم يتعرضوا للاستدلال عليها بنحو تفصيلي ودقيق كما فعل السيد الداماد ، بالإضافة إلى دفعه لكل الشبهات التي يمكن أن ترد على أصالة الماهية من وجهة نظره ورده الصريح على أصالة الوجود .

وربما يكون السبب في ذلك هو طرح الملا صدرا لأصالة الوجود في عصره مما دعاه للنهوض للاستدلال ودفع الإشكالات .

3ـــ اختصار المقولات العشر المشهورة عند المشائين إلى مقولتين فقط هما الجوهر والعرض والمندرج تحتها الأنواع العرضية التسعة العالية .

4ـــ تحقيق مباحث الحركة والزمان بنحو جديد وعميق كما في كتاب (الصراط المستقيم) .

5ـــ إبداع التقدم بالماهية وأصنافه المختلفة .

6ـــ تحقيق بديع لمباحث الماهية والجنس والفصل والتشخص .

7ـــ نظرية جديدة في علم الواجب تعالى قبل وبعد الإيجاد .

ج ـــ المسائل الكلامية :

1ـــ بيان جديد لمسألة البداء ، وأن البداء في التكوين كالنسخ في التشريع[1] .

2ـــ طرح جديد في مسألة القضاء والقدر والجبر والاختيار[2] .

الفصل الخامس

نبذة تاريخية عن حياة الملا صدرا

هو محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي الملقب بصدر الدين ، والمعروف بالملا صدرا ، وعنــد أتباعــه بالآخوند وصدر المتألهين .

أما أبوه (إبراهيم) فكان من الوزراء في الدولة الصفوية .

وقد ولد عام 979 هـــ .ق على الأرجح وذلك في مدينة شيراز بإيران .

وقد أتم دراسته التمهيدية فيها ، ثم ارتحل إلى مدينة العلم والسلطنة أصفهان حيث تتلمذ على أيدي فحول علماء عصره كالشيخ البهائي و السيد الداماد والمير فندرسكي ، في سائر العلوم العقلية والنقلية ، حتى ظهر نبوغه واشــتهر بين أقرانه .

ثم بعد ذلك اضطر للإعتزال في مدينة كهك القريبة من مدينة قم المقدسة لمدة خمسة عشر عاماً مشغولاً بالرياضة الصوفية .

ثم عاد إلى مسقط رأسه في شيراز ، حيث اشتغل فيها بالتدريس إلى آخر عمره ، ثم قرر التوجه إلى مكة للحج ، حيث وافته المنية في مدينة البصرة ، ودفن بمدينة النجف الأشرف في العراق[3] .

ويمكن تقسيم نشأته العلمية إلى ثلاث مراحل :

---

[1] نبراس الضياء وتسواء السواء ص 55 : 61 .

[2] القبسات ـــ القبس العاشر .

[3] صدر المتألهين شيرازي وحكمت متعاليه ص53-65 .

الأولى : مرحلة البحث والتحقيق العلمي ، التي قضاها متتبعاً لآراء الفلاسفة والمتكلمين السابقين والصراع الجدلي الدائر بينهم ، حتى حصل له إشراف كامل على سائر المدارس الفلسفية والكلامية سواء المشائية منها أو الإشراقية .

هذا بالإضافة إلى تضلعه في الفنون النقلية الدينية .

وقد غلبت عليه في آخر هذه المرحلة ، النزعة الصوفية الرائجة في عصره ، حتى أنه يبرز ندمه على هذه المرحلة البحثية في مقدمة كتابه الأسفار[1] :

" وإني لأستغفر الله مما ضيعت شطراً من عمري في تتبع آراء الفلاسفة والمجادلين من أهل الكلام ، وتدقيقاتهم ، وتعلم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث "

ولكن لا يخفى أنه أنه قد استفاد كثيراً من هذه المرحلة في تشييده لصرح مدرسته الجديدة والدفاع عنها .

الثانية : وهي مرحلة الاعتزال والتصوف ، واتباع المسلك الإشراقي في المعرفة عن طريق الرياضات والمجاهدات النفسية ، حتى انفتحت على قلبه كما يقول أبواب المكاشفة ، كما أشار إلى ذلك في مقدمة كتابه الأسفار[2] :

" فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والإنزواء والخمول والاعتزال زماناً مديداً وأمداً بعيداً ، اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالا نورياً ، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً ، ففاضت عليه أنوار الملكوت ، وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الأضواء الأحدية ، وتداركتها الألطاف الإلهية ، فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن ، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان ، بل كل ما علمته من قبل بالبرهان ، عاينته مع زوائد بالشهود والعيان "

الثالثة : وهي مرحلة التدريس والتأليف العلمي ، بعد عودته إلى شيراز حيث ألف كتابه الكبير والمشهور (الأسفار العقلية الأربعة) وذاع صيته مرة أخرى ، والتف حوله طلاب العلوم من كل مكان .

وكان من أبرز تلامذته صهراه الفيض الكاشاني الفيلسوف والمحدث الشيعي المشهور ، والفياض اللاهيجي المتكلم المشهور وغيرهم من الأعلام.

---

[1] ص11 .
[2] ج1 ص8 .

الفصل السادس

معالم مدرسته الفلسفية

إن مدرسة الملا صدرا المسماة بالحكمة المتعالية ، قائمة على ثلاثة أركان : البرهان والقرآن والعرفان .

ويؤمن الملا صدرا بأن المعرفة التامة لا تتحقق إلا بالجمع بينها ، وأن طريق الاستدلال والتفكر العقلي المحـــض , غير كافٍ في الوصول إلى الحقيقة ، وينبغي أن يتمم بنور الشرع والعرفان .

وهذا المسلك التلفيقي يعد فريداً من نوعه ، لأن المدارس المعرفية السابقة عليه كانت إما بحثية عقليـــة صـــرفة كالمشائين أو كشفية عرفانية محضة كالصوفية ، وإما إخبارية محضة تعتمد على ظواهر النصـــوص الدينيـــة كأهـــل الحديث.

وقد امتاز الملا صدرا عن غيره من العلماء بتضلعه في المسالك الثلاثة .

فهو من ناحيةٍ كان متبحراً في العلوم العقلية البحثية ، وله شروح وتعليقات عليها ، كشرح الهدايـــة الأثيريـــة وتعليقته الكبيرة على إلهيات الشفاء لابن سينا .

ومن ناحية أخرى ، كان مسلطاً على العلوم النقلية وله تفسير للقرآن الكريم وشرح على أصول الكافي وهو من المجامع الروائية الكبيرة عند الشيعة الإمامية .

هذا بالإضافة إلى وقوفه على الفلسفة الإشراقية وله تعليقة مشهورة على حكمة الإشراق للسهروردي .

وكذلك سلوكه العرفاني العملي ورياضاته الصوفية الطويلة في أوان عزلته والتي دامت أكثر من خمس عشرة سنة .

وعندها أدرك أن العقل والوحي والكشف العرفاني يحكي عن حقيقة واحدة .

ولنا أن نشير إلى هذا المسلك التلفيقي الجديد ضمن الإشارة إلى بعض مقتطفات كلامه في كتبه المختلفة :

قال في إشارة إلى المسلك الصوفي وتقديمه على المسلك العقلي في كتاب مفاتيح الغيب[1] :

---

[1] المفتاح الثالث ـــ المشهد الثامن ص 142 .

" إن كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه السلاك والعرفاء ، وهو أقوى وأحكم من ساير العلوم "

وقال أيضاً[1] :

" إن العلم الإنساني يحصل بطريقتين : أحدهما التعلم والكسب وثانيهما الوهب والجذبة وهو الإعلام الرباني "

ويقصد الإلهام والوحي .

وأضاف[2] :

" وهي علوم كشفية ، لا يكاد النظر يصل إليها إلا بذوق ووجدان كالعلم بكيفية حلاوة السكر ، لا يصل بالوصف ، فمن ذاقه عرفه "

وهو نفس كلام الصوفية.

وقال في الشواهد الربوبية مشيراً إلى نفس المعنى [3]:

" ولا تستحقرن يا حبيبي خطابات المتألهين (أي مكاشفاتهم) فإنها في إفادة اليقين ، ليست بأقل من حجج أصحاب البراهين " .

وأشار إلى التأليف بين العقل والمكاشفة بقوله في المبدأ والمعاد[4] :

" فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء (أي العقل) والمليين من العرفاء (أي الكشف) ".

وقال في الأسفار أيضاً[5] :

---

[1] نفس المصدر ص144.
[2] نفس المصدر ص145 .
[3] ص221 .
[4] ص278 .
[5] ج4 ص161 .

" لأن من عادة الصوفية الإقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه ، وأما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعيا ولا نــذكره في كتبنــا الحكمية "

أي ما أقمنا عليه البرهان بعد الكشف .

أما بالنسبة إلى الجمع بين العقل والشرع فنجده يقول في الأسفار[1] :

" حاشا الشريعة الحقة الإلهية البيضاء ان تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية ، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة "

وهذا المنهج التلفيقي مشاهد بوضوح في جل كتبه الحكمية ، بحيث لا يخلو برهان فلسفي في مسألة معينة عــن الإقتران بآية قرآنية أو رواية أو شعر أو مكاشفة عرفانية .

وهذا المنهج الجديد ظل مهيمناً على الحوزات والجامعات العلمية في إيران والعراق لأكثر من أربعة قــرون وإلى يومنا هذا ، بحيث صارت سائر المدارس الفلسفية الأخرى كالمنسوخة كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

وقد أضفى تلقيح البحث العقلي الفلسفي الجاف بالنصوص الدينية والأشعار العرفانية والمكاشفات الصــوفية ، نوعاً من الجاذبية على فلسفته .

والجدير بالذكر أن الفلاسفة الإسلاميين قبل الملا صدرا قد تأثروا بالنصوص الدينية والأحوال العرفانية ، وهــذا التأثر من معالم الفلسفة الإسلامية المشرقية كما قلنا في السابق ، وهذا واضح في تصانيف أبي نصر الفارابي وابن سينا ونصير الدين الطوسي و السيد الداماد .

ولكن هناك فرقاً جوهرياً بينهم وبين مدرسة الملا صدرا ، ألا وهو إنهم كانوا يؤمنون بأصالة المنــهج العقلــي الفلسفي كمنهج معرفي وحيد يفيد العلم بالواقع ، وكانوا يسعون لتطبيق مبانيهم الفلسفية العقلية علــى النصــوص الشرعية بعد ذلك من أجل التوفيق بين العقل والدين .

فكانوا يجذبون الدين نحو الفلسفة على خلاف المتكلمين الذين كانوا ينطلقون من النصوص الشرعية ثم يحاولون إقامة الدليل العقلي عليها من أجل الدفاع عن الدين ، ولذلك كانت جل أدلتهم جدلية لا برهانية .

---

[1] ج4 ص75 .

وأما الأحوال العرفانية ، فلم يعتبرها جمهور الفلاسفة المشائين طريقاً معرفياً كاشفاً عن الواقع ، ولكنهم كـــانوا يستفيدون من الرياضات الصوفية لتصفية عقولهم من الأوهام والخيالات الحسية لأجل اصابة الواقع بالحد والبرهـــان العقلي .

أما الملا صدرا فقد اعتمد على الوحي والكشف كمنهجين معرفيين مفيدين للعلم في عرض البرهان العقلي ، بل جعل الأصالة لهما في كثير من الاحيان بإرجاع البرهان العقلي إليهما ، لاسيما المكاشفات الصوفية التي كان يقدسها ويقدمها على المنهج العقلي ويسعى جاداً لإقامة البراهين العقلية لإثباتها للآخرين بعد حصول العلم واليقين لـــه عـــن طريقها ، كا يظهر ذلك في الكثير من كلماته[1] .

فهو يعد بحق من متكلمي العرفاء الذين حاولوا جذب الفلسفة وتسخيرها لتصحيح المباني العرفانية.

الفصل السابع

آراؤه ونظرياته الفلسفية

يعد الملا صدرا من أكبر المجددين للفلسفة الإسلامية ، حيث غير مجراها من الاتجاه الماهوي إلى الاتجاه الوجودي ، ومن أبرز مبانيه الفلسفية :

1ـــ أصالة الوجود : أي أن للوجود الإمكاني حقيقة عينية وأن الماهيات أمور اعتبارية ، منتزعة من وجودهـــا العيني.

وهو أول فيلسوف يقول بهذا الأمر ، كما سنبين ذلك ، وإن كان العرفاء من غير الفلاسفة قد سبقوه بهذا القول ، ولكنه هو أول من أقام البراهين المتعددة عليه وعلى إبطال أصالة الماهية .

ولكن عند التدقيق ، نجد أن العرفاء لم يقولوا بأصالة الوجود الإمكاني ، بل الوجود الواجبي لأن الوجود عندهم منحصر فيه تعالى بناء على مذهبهم في الوحدة الشخصية للوجود .

2ـــ وحدة الوجود التشكيكية : أي أن الوجود في الأعيان له حقيقة واحدة ذات مراتـــب متفاوتـــه بالشـــدة والضعف ، بحيث يرجع ما به الامتياز بينهما إلى ما به الاشتراك وهو حقيقة الوجود الأصيل الواحد .

---

[1] راجع مقدمة الشواهد الربوبية للأشتياني ص3 .

وهو خلاف ما أجمع عليه الفلاسفة الإسلاميين من كثرة الوجود مع اعتـــرافهم بوحـــدة النظـــام أو الوحـــدة الارتباطية بين الموجودات ، لاسيما في السلسلة الطولية.

والجدير بالذكر إن كلاً من أصالة الوجود ووحدته التشكيكية هما العمودان الرئيسيان اللذان أقام عليهما المـــلا صدرا سائر مبانيه ونظرياته الفلسفية والتي خالف فيها سائر جمهور الحكماء.

3ــ الحركة الجوهرية : بمعنى كون جميع الجواهر المادية العنصرية والفلكية في حالة سيلان دائـــم في صـــورها النوعية ، وهو ما ذهب إلى امتناعه جمهور الفلاسفة قبله ، حيث قصروا الحركة على المقولات العرضية الأربـــع أي الكم والكيف والوضع والأين .

وقد بنى عليها نظريات فلسفية متعددة كالتبدل الذاتي والحركة الإشتدادية الطولية والعرضية ، والحدوث الزماني لجميع اجزاء عالم الطبيعة والمعاد الجسماني .

4ــ اتحاد العاقل والمعقول : بمعنى صيرورة المعقولات العلمية من مراتب وجود العاقل واتحادهما في الوجود .

وقد بنى عليها تجسم الأعمال يوم القيامة .

5ــ كون العرض من مراتب وجود الجوهر والمادة من مراتب وجود الصورة وأن الاتحاد بينـــهما حقيقـــي لا انضمامي كما هو مشهور قول الفلاسفة .

6ــ الإضافة الإشراقية بين العلة والمعلول : أي أن المعلول من مراتب وجود العلة ومعنى حرفي قائم بها ، وليس له وجود مستقل مباين للعلة كما هو مذهب الفلاسفة .

7ــ إن النفس الإنسانية مادية الحدوث روحانية البقاء ، أي أنها في بداية الخلقة تكون صورة منطبعة في البدن ثم تتجرد تدريجياً بالحركة الجوهرية .

8ــ إن النفس في وحدتها كل القوى : أي أن الحس والخيال والعقل مراتب متعددة طوليـــة لحقيقـــة الـــنفس الإنسانية الواحدة .

9ــ إثبات المثل الأفلاطونية ــ والتي أنكرها جمهور الفلاسفة المشائين ــ وذلك عن طريق أصـــالة الوجـــود ووحدته التشكيكية.

10ــ إثبات المعاد الجسماني البرزخي بالبرهان الفلسفي وعلى طبق مبانيه الخاصة به ، والذي عجز عن إثباتـــه الفلاسفة السابقون .

خاتمة الباب

إن كل من الملا صدرا وأستاذه السيد الداماد قد عاشا في ظروف اجتماعية وثقافية مشتركة شاع فيها المنهج الإخباري والصوفي ، مما أدى إلى تأثرهما الشديد بهما ، إلا أن السيد الداماد قد اعطى الأصالة للمنهج العقلي الفلسفي وحاول جذب الدين والعرفان إلى الفلسفة بتطبيق مبانيه الفلسفية عليهما .

أما الملا صدرا فقد أعطى المنهج العرفاني الأصالة والرجحان ، وتبنى الكثير من مبانيه وسعى جاهداً لإثباتها بالبراهين الفلسفية ، وتطبيقها أيضاً على النصوص الشرعية ، والتي اعتمد عليها كمنهج معرفي مستقل في عرض المنهج الصوفي والعقلي الفلسفي ، فهو يعد بحق من متكلمي العرفاء .

ولا ريب أن هذا الاختلاف المنهجي ، قد ألقى بظلاله على قوة الاستدلال العقلي لدى الحكيمين ، حيث سنلاحظ عند المحاكمة بينهما دقة ومتانة الاستدلال العقلي للسيد الداماد بالقياس إلى استدلالات تلميذه الملا صدرا التي حاول أن يسخرها لصالح إثبات المباني العرفانية وما فهمه من النصوص الدينية .

وقد أشرنا في هذا الباب إلى الإبداعات المختلفة التي ابتكرها كل واحد من الحكيمين في الفلسفة الإسلامية ، وخاصة الملا صدرا الذي ابتكر أصالة الوجود لأول مرة في تاريخ الفلسفة ، وأسس عليها سائر مبانيه التي خالف فيها جمهور الفلاسفة الذين سبقوه .

الباب الثاني

الجذور التأريخية للمسألة

من أرسطو إلى السيد الداماد

والملا صدرا

• مقدمة الباب :

إن هذا الباب يشتمل على الجذور التأريخية للمسألة موضوع البحث , منذ أرسطو إلى زمان السـيد الـداماد وتلميذه الملا صدرا , حيث ظهر التزاع بينهما حوله .

وهذا البحث بهذا النحو من التحقيق والتفصيل لم يتعرض إليه أحد من الباحثين قبل ذلك بحسب نظرنا ,وبحسب ما اطلعنا عليه من الكتب والبحوث السابقة المتعلقة بهذه المسألة .

والغرض من هذا البحث التأريخي ,هو معرفة أمرين :

الأول : معرفة موارد استعمال مصطلحي الماهية والوجود الشائع بين جمهور الحكماء قبلهما , لأنه من المبـادئ التصورية للبحث, وحتى لايكون النـزاع لفظيا ومن أجل إجتناب تحريف المصطلحات عن موارد استعمالها الشائع .

والجدير بالذكر , انه على الرغم من ان تحليل الموجود الممكن إلى ماهية ووجود والانطلاق منه لكشف الواقـع الفلسفي من إبداعات الفارابي , كما سبق وأن بينا ذلك في مقدمة البحث , إلا أن مصطلحي الماهية والوجود كانـا مستعملين بين الفلاسفة اليونانيين قبل الميلاد .

الثاني : معرفة موقف جمهور الفلاسفة قبلهما من هذه المسألة , وهل أنهم كانوا يقولون بأصالة الماهية أو الوجود ؟ أم لم يكن لهم موقف صريح منها كما ينسب البعض ذلك اليهم .

ومعرفة هذا الموقف له دور كبير في فهم عباراتهم , وكشف مراداتهم , والتعرف على نظرياتهم وآرائهم , وأيضاً معرفة محل التزاع والاختلاف بينهم وبين الذين جاؤا من بعدهم , لاسيما الملا صدرا , حول الكـثير مـن المسـائل الفلسفية , وهل انه كان خلافا مبنائيا أم لا ؟ .

ثم ختمنا الباب بعد ذلك بالبحث حول وجود المسألة في الفلسفة الغربية الحديثة , وهل أن هناك مـن تعـرض للبحث حولها من الفلاسفة الغربيين أم أنه مجرد تشابه في الألفاظ والعناوين .

الفصل الأول

موارد الاستعمال الاصطلاحي لمفهومي الماهية والوجود عند جمهور الفلاسفة السابقين

أ- الماهية : وهي ذات الشئ وحقيقته الواقعة في جواب ما هو ؟

لأن السائل بما هو ؟ يطلب تصور ذات الشئ وحقيقته , فالماهية إذن هي الذات المعقولة أو التي من شـأنها أن تعقل , كالإنسان أو الفرس ؟ .

وهذا التعريف كما سنبين محل اتفاق جمهور المناطقة والحكماء .

والمعّرِف للماهية يسمونه بالحد , وهو المؤلف من جنس وفصل , اللذان هما من المفاهيم الكلية الذاتية المقومـة للماهية من حيث هي في الذهن .

والماهية تنقسم عندهم إلى جوهر وعرض ، وبالتالي فهي المقسم للمقولات العشر .

قال ابن رشد في تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو [1] :

"وأما ذات الشئ إذا استعملت هكذا مضافة , فإنا نعني بها ماهيته أو جزء ماهيته "

أي أن ذات الشئ هي ماهيته في الماهيات البسيطة كالأعراض والعقول المجردة أو جزء ماهيته في الماهيات المركبة كالأجسام المركبة من مادة وصورة بحيث تكون الذات مؤلفة منهما .

وقال أبو نصر الفارابي في كتاب الحروف [2] :

> **" فأما ذات الشئ فهي ذات مضافة فانه يقال على ماهية الشئ وأجزاء ماهيتـه , وبالجملة لكل ما أمكن أن يجاب به في جواب ماهو ذلك الشئ ، كان الشئ مشاراً إليه لا في موضوع ، أو نوعاً له ، أو كان مشاراً إليه في موضوع أو نوعاً له "**

أي سواء كان جوهراً أو عرضاً أو من الأنواع المندرجة تحتهما.

---

[1] ص 16 .

[2] ص 106 .

وأضاف قائلاً [1]:

" وحتى لو قلنا (ذات الشئ) أو ذات هذا الشئ أو ذات شئ ما ، فإنا نلتمس به ماهيته ، التي هي أخص مما يدل عليه الشئ ، ولو قلنا ذات زيد ، فإنا نلتمس ماهيتـــه التي هي أعم مما يدل عليه زيد "

وذلك لأن الشيئية أعم من الماهية ، والشخصية أخص منها .

وقال ابن سينا في مدخل الشفاء[2] :

" إن لكل شئ ماهية هو بما ما هو , وهي حقيقته , بل هي ذاته "

وقال بهمنيار في التحصيل[3]:

" المقول في جواب ماهو؟ يدل وحده على ماهية الشيء وكمال وجوده الـــذاتي ، كالإنسان المحمول على زيد وعمر وبكر بالشركة ، فإنه يدل على حقيقة وجـــودهم الذاتي المشترك "

أي أن الماهية هي الحقيقة الذاتية لكل موجود .

وقال صاحب المواقف عضد الإيجي في المقصد الأول[4] :

"في تمييز الماهية عما عداها:لكل شيء حقيقة هو بها ما هو ، هي مغايرة لما عداها"

وهي إشارة إلى أن الماهية هي حقيقة الشيء .

أما الفخر الرازي فيقول في المباحث المشرقية[5] :

" في تمييز الماهية عن لواحقها : اعلم إن لكل شيء حقيقة هو بها ما هو ، وتلـــك الحقيقة مغائرة لجميع صفاتها ، لازمة كانت أو مفارقة "

---

[1] نفس المصدر .
[2] ص 28
[3] ص14 .
[4] ج3 ص17 .
[5] ج1 ص48 .

وهو إشارة أيضاً إلى كون ماهية الشيء هي حقيقته وذاته المعروضة لسائر الصفات.

والمحقق الطوسي في التجريد صرح بنفس المعنى فقال[1] :

" في الماهية ولواحقها : وهي مشتقة مماهو؟ وهي ما به يجاب عن السؤال بما هـــو؟ وتطلق غالباً على الأمر المتعقل "

وأضاف " **وحقيقة كل شيء واحدة ، مغائرة لما يعرض لها من الاعتبارات** "[2]

وقال الشارح العلامة تعليقاً على ذلك[3] :

" كل شيء له حقيقة هو بها ماهو ، فالإنسانية من حيث هي إنسانية حقيقة ، وهي مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات "

أي أن الماهية التي هي ذات الشيء وحقيقته ، هي الموصوفة بسائر الصفات من الوجود والعدم وجميع الصفات العرضية سواء كانت لازمة أو مفارقة .

وقال شيخ الإشراق في كتابه حكمة الإشراق[4] :

" الضابط الثالث في الماهيات: اعلم إن كل حقيقة فإما بسيطة وهي التي لا جزء لها في العقل أو غير بسيطة "

اما بالنسبة لتعريف الماهية بالحد :

قال ابن رشد في شرح برهان أرسطو[5] :

" فلنقل في السبيل التي بها يتهيأ الوقوف على ماهية الشئ , وهو الحد "

أي أن الحد هو الدال على ماهية الشئ .

وقال في تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو :

---

[1] شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي ص85 .

[2] نفس المصدر .

[3] نفس المصدر .

[4] ص42 .

[5] ص153 .

" ولذلك يقولون ان الحدود تعرف ماهية الأشياء "[1]

وقال أيضاً[2]:

" إن الحد كما قيل هو قول يعرف ماهيته الشئ بالأمور الذاتية "

والمقصود بالأمور الذاتية هي الأمور المقومة لذات الماهية وهي الجنس والفصل في الحد .

وقال ابن سينا في الإشارات[3]:

" الحد قول دال على ماهية الشئ ولاشك في أنه يكون مشتملا على مقوماته أجمع , ويكون لامحالة مركبا من جنسه وفصله , لأن مقوماته المشتركة هي جنسه , والمقوم الخاص فصله "

وهو تأكيد على نفس المعنى السابق للحد .

ب – الوجود :

وهو من المفاهيم الأولية البديهية التي ترتسم في الأذهان ارتساما أوليا دون أن تفتقر إلى معرف .

ولكن الجدير بالإشارة هنا , أن الوجود بمعناه المصدري , لم يكن شائع الاستعمال بين جمهور الحكماء قبل الملا صدرا , وانما كان الشائع بينهم هو المعنى الاشتقاقي منه وهو الموجود .

بل الواقع ان المعنى المشتق هو المعنى المستعمل والمقصود في سائر الحوارات العامة العرفية , وهو بمعنى الثابت أو المتحقق في الأعيان .

وسوف نبين الآن أن معنى الموجود عند جمهور الحكماء ليس إلا الماهية من حيث هي في الأعيان , أي ذات الإنسان أو الفرس وسائر المقولات العشر في الأعيان .

كما أن الموجود كان يطلق على معنى آخر أقل استعمالاً وهو الصادق , وهو وصف للصورة الذهنية التي لا مصداق في الأعيان تصدق عليه .

---

[1] ص11 .
[2] ص42 .
[3] ج1 ص95 .

والواقع أن المعنى واحد , ولكن في المورد الأول وصف للشئ بحال نفسه , والثاني وصف للشئ بحال متعلقه ومحكيه .

أما لفظ الوجود المصدري , فلم يكن يعني عندهم إلا موجودية الماهية في الأعيان ، قال ابن رشد في تلخيص ما بعد الطبيعة [1]:

" ان الموجود يقال على أنحاء , أحدها على كل واحد من المقولات العشر , وهو من أنواع الأسماء التي تقال بترتيب وتناسب التي تقال باشتراك محض ولا بتواطؤ (أي لفظ مشكك) ويقال على الصادق , وهو الذي في الذهن على ما هو عليه خارج الذهن , مثل هل الطبيعة موجودة ؟ وهل الخلأ موجود ؟
ويقال أيضاً على ماهية كل ما له ماهية وذات خارج النفس , سواء تصورت تلك الذات أو لم تتصور "

وحاصل كلامه , إن لفظ الموجود يطلق على الماهية في الأعيان سواء كانت المقولات العشر أو أي ماهية خارج النفس أو الذهن سواء تعقلت أم لم تتعقل , أو على الماهية التي لها مصداق في الأعيان , وأنه يقال بالتشكيك على مصاديقه .

وقال الفارابي في كتاب الحروف[2]:

" لفظة الموجود هي أول ما وضعت في العربية مشتقة "

اي كانت متقدمة بحسب الوضع الأول على المعنى المصدري وهو الوجود .

وقال أيضاً في نفس الكتاب[3]:

" فالموجود إذن يقال على ثلاثة معان : على المقولات كلها , وعلى ما يقال عليه الصادق , وعلى ما هو منحاز بماهيته خارج النفس , تصورت أم لم تتصور "

وهو تأكيد على النفس المعنى السابق الذي أشار إليه ابن رشد فيما بعد الطبيعة لأرسطو .

---

[1] ص 8 .
[2] ص 113 .
[3] ص 116 .

وقال ابن سينا في التعليقات في إشارة إلى معنى الوجود المصدري كما نقله عنه الملا صدرا في الأسفار[1]:

" فالوجود الذي للجسم , هو موجودية الجسم "

وهو ما أشرنا إليه من أن المعنى المصدري وهو الوجود ليس إلا تعبير عن موجودية الأشياء في الأعيان

وقال بهمنيار في التحصيل[2]:

" فإذن , الوجود الذي هو الكون في الأعيان هو الموجودية "

وهو تأكيد للمعنى السابق لأستاذه ابن سينا .

قال الفخر الرازي في المباحث المشرقية[3]:

" والتحقيق في هذا الباب , أن نقول : نحن لا نعني بالوجود إلا حصول الشـــئ وتحققه وثبوته , فمن أثبت امراً آخر وراء ذلك , وسماه بالوجود , كان اطلاق الوجود عليه , وعلى ما قلناه بالاشتراك "

أي أن معنى الوجود ليس شئ وراء موجودية الأشياء في الأعيان لا موجودية نفسه .

وقال المحقق الطوسي في التجريد[4]:

" وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين , بل الحصول "

أي حصول الماهية في الأعيان وهو الموجودية .

وقال العلامة الحلي في شرح التجريد[5]:

"الوجود هو نفس تحقق الماهية في الأعيان , وليس ما به تكون الماهية في الأعيان "

أي ليس له فرد أو مصداق وراء تحقق موضوعه وهو الماهية .

---

1 ج 1 ص 48 .

2 ص 281 .

3 ج1 ص 44 .

4 ص 29 كشف المراد .

5 نفس المصدر .

وقد نقل أيضاً العلامة الحلي في شرحه على التجريد عن بعض المتكلمين , فقال[1]:

" قال أبو الحسن الاشعري وأبو الحسين البصري , وجماعة تبعوهما , إن وجـــود كل ماهية نفس تلك الماهية "

والظاهر إنهم لا يقصدون وحدة المعنى بل يقصدون وحدة الاعتبار , وأن الوجود هو كون الماهية في الأعيـــان كما أشرنا سابقاً .

فالحاصل من كل هذا , أن مصطلح الوجود كان نادر الاستعمال بين جمهور الحكماء والمتكلمين قبـــل المـــلا صدرا , وكان لايستعمل إلا بنحو الإضافة إلى شئ مثل وجود الإنسان , وهو لا يعني إلا موجوديـــة الإنســـان في الأعيان وأن مصطلح الموجود هو الشائع بينهم , ولايعني به إلا الماهية في الأعيان أو الصورة الذهنية التي لها مصـــداق في الأعيان .

[1] ص 25 .

الفصل الثاني

موقف الفلاسفة السابقين على الحكيمين من المسألة

هناك رأيان شائعان في حوزاتنا العلمية في إيران :

ـــ الأول : يزعم أن الفلاسفة المشائين قائلون بأصالة الوجود , والفلاسفة الإشراقيون قائلون بأصالة الماهيـــة ، قال السبزواري في منظومته[1] :

"بل اختلفوا على قولين : أحدهما ، إن الأصل في التحقق هو الوجـــود والماهيـــة اعتبارية ، ومفهوم حاك عنه ومتحد به ، وهو قول المحققين من المشائين ، وثانيهمـــا إن الأصل هو الماهية والوجود اعتباري وهو مذهب شـــيخ الإشـــراق شـــهاب الـــدين السهروردي"

وقال الشيخ حسن زادة آملي في تعليقه على هذا الكلام[2] :

" اعلم أن أصالة الوجود واعتبارية الماهية أمر أصيل قويم عند أساطين الحكمـــة ، ومشايخ العرفان قديما وحديثا ، إلا أن الشيخ شهاب الدين السهروردي تفـــوه أولاً بأصالة الماهية واعتبارية الوجود ، وعدم تحققه في الأعيان ، وهو أول من أبدع تلـــك الشبهة"

وقال العلامة الطباطبائي في نهاية الحكمة[3] :

"فقد تحصل أن الوجود أصيل والماهية اعتبارية كما قال به المشائون "

وكلها تشير إلى كون القول بأصالة الوجود هو مذهب جمهور الحكماء من المشائين وأن شيخ الإشـــراق هـــو الذي أبدع القول بأصالة الماهية ، ولكن لم يقيموا دليلاً واحداً على ما ذهبوا إليه.

---

[1] ج1 ص66.
[2] نفس المصدر .
[3] ص34 .

ـــ الثاني :يزعم أن هذه المسألة لم تكن مطروحة أصلاً قبل زمان السيد الداماد و الملا صـــدرا ، قـــال الشـــيخ مطهري في دروسه على شرح المنظومة[1] :

"مسألة أصالة الوجود المطروحة في مقابل أصالةالماهية ، هي مسألة حديثة ، لم تكن مطروحة في فلسفة أرسطو ، بل ولا في فلسفة الفارابي وأبي علي ، فلا يوجد في كتاب (ما بعد الطبيعة)لأرسطو مسألة باسم أصالة الوجود أو أصالة الماهية ، وبالتالي فهي غير مطروحة في فلسفة أفلاطون ، ولا هي موجودة في فلسفات أمثال أبي علي والفـــارابي وليس هناك اسم لهذه المسألة أصلاً ، وهذه المسألة ظهرت لأول مرة في زمان الميرداماد و الملا صدرا ".

هذا خلاصة ما نقله القوم عن المسألة ، ولكن التحقيق كما سنبين خلاف هذين الرأيين المشهورين .

أما الرأي الثاني ، فهو واضح الفساد ، لأن معنى عدم تعرض الفلاسفة السابقين للمسألة معناه أن موضـــوعات القضايا الحملية والتي هي موضوعات الأحكام ، كانت مبهمة عندهم ، فمثلا عندما يحكمون على الجسم بأنه مركب من مادة وصورة أو أنه متحرك ، لا يدرون هل هي ماهية الجسم أو وجوده ؟ مما يستلزم إبهام جميع المسائل الفلسفية عندهم ، وهو أمر غير معقول .

أو نقول إنهم كانوا يعلمون أن الحكم واقع على الماهية المتحققة في الأذهان لا في الأعيان ، والحال أنهم يبحثون عن حقائق الأشياء العينية لا الوهمية ، أو نقول إنهم كانوا يحكمون على الماهية المتحققة عندهم في الأعيان ، وهو معنى القول بأصالة الماهية ، وعدم ذكرهم هذه العناوين بأسمائها الاصطلاحية كأصالة الماهية ، لا يعني عدم تعرضهم لهـــا والتفاتهم إليها .

هذا بالإضافة إلى أن الملا صدرا نفسه يقول في كتابه الأسفار ، إنه كان يقول بأصالة الماهيـــة تبعـــاً لجمهـــور الفلاسفة ومن أشد المدافعين عنها ، قال[2] :

" وما أكثر ما زلت أقدام المتأخرين ، حيث حملواهذه العبارات , وأمثالها الموروثة من الشيخ الرئيس , وأترابه وأتباعه , من أن الوجود ليس إلا موجودية الماهية (يقصد هذه الأقوال الصريحة التي نقلناها عنهم في الفصل الأول من هذا الباب) , فقد حرفوا الكلم عن مواضعه , وإني كنت شديد الذب عنهم في في اعتبارية الوجود , وتأصـــل الماهيات , حتى ان هداني ربي وانكشف لي انكشافا بينا , أن الأمر بعكس ذلك ".

---

[1] ج1 ص43-44 .

[2] ج1 ص49 .

فهو يصرح بأنه كان يدافع عن الفلاسفة قبله القائلين بأصالة الماهية ثم رجع عن رأيه بعد ذلك , وقال بأصـــالة الوجود .

وسوف يتبين لنا , أن القوم لم يحرفوا الكلم عن مواضعه , بل هو الذي قام بتحريفه وتأويله ليطابق بكلامهـــم كلامه , حتى لا يتهم بمخالفة إجماع الحكماء , مع أنه , في موارد أخرى كثيرة يظهر الخلاف , ويتهم الفلاسفة قبله بأنهم كانوا محجوبين عن نور الوجود الأصيل .

كما أنه في مورد آخر يشير إلى أن علة إنكار جمهور العلاسفة للحركة الجوهرية هي إنكارهم لأصالة الوجود .

قال في الأسفار [1] :

" واعلم أن القوم إنما وقعوا في هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود والهوية الخارجية , وذهابهم إلى أن الوجود والتشخص من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثابتة , التي لا يحاذى لها أمر في الخارج "

فقد تبين بما تقدم بطلان الرأي الثاني .

اما الرأي الأول , وهو المنسوب إلى صاحب المنظومة السبزواري , فلم يقم عليه دليلاً واحداً , بـــل الـــدليل والبرهان الساطع على خلافه .

فالتحقيق , وكما سنبين , أن جمهور الفلاسفة والمتكلمين قاطبة , قبل الملا صدرا قائلون بأصالة الماهية واعتبارية الوجود في جميع الموجودات الإمكانية وأن الذين ذهبوا إلى القول بأصالة الوجود هم العرفاء من الصوفية والذين تأثر بهم الملا صدرا كثيراً , كما سنثبته لاحقاً .

ولكن قبل تحقيق هذه المسألة , يجدر بنا ان نتعرض للمبادئ التصورية أولاً , حتى يتبين لنا محل الـــتراع فيهـــا ,فنقول :

أما بالنسبة لمفهومي الماهية والوجود عند جمهور الحكماء , فقد فرغنا من إيضاحهما في الفصل الأول .

وأما بالنسبة لمعنى الأصالة الذي هو في مقابل الاعتبار , فمعناه المتحقق والموجود حقيقتـــا في مـــتن الأعيـــان , والمكون للوح الواقعي الخارجي , والذي يكون منشأ للآثار الخارجية لذاته, ومنشأً لانتزاع المفاهيم الذهنية المختلفة .

---

[1] ج 7 ص 294 .

وأما معنى الاعتباري هنا , فهو المقابل لمعنى الأصيل , وهو الذي ليس له مصداق بالــذات في الأعيــان , ولا يشكل لوح الواقع الخارجي , ولا يكون منشأ للآثار , وإن كان له مصداق بالعرض والمجاز الفلسفي وهــو منشــأ انتزاعه .

ومعنى المصداق بالذات لمفهوم ما , هو أنه لا يحتاج إلى حيثية تقييدية تنضم إليه , وتصير جزءا من الموضـــوع , حتى يحمل عليه هذا المفهوم , ويصح أن يتصف به حقيقةً , وإن احتاج إلى حيثية تعليلية , وتسمى الحيثية التقييديـــة بالواسطة في العروض .

ومعنى المصداق بالعرض هو أنه يحتاج إلى حيثية تقييدية تنضم إليه ليصبح الحمل بالحقيقة , والتي لولاها لكـــان اتصافه بالمفهوم مجازي .

وسوف نتعرض لاحقا للمزيد من التحقيق في حيثيات الوضع والحمل عند المحاكمة بين الفيلسوفين .

فالحاصل أن القائلين بأصالة الماهية يرون أن ماهية الإنسان مثلا موجودة بالحقيقة في الأعيان بجعل الباري تعالى لها ، وتشكل لوح الواقع الخارجي المؤلف منها ومن سائر ماهيات الأشياء.

وأن الماهية في الأذهان هي بعينها التي في الأعيان وإن اختلفتا في أنحاء الوجود الشخصي في العين والذهن ، فهي شيء واحد بعينه معروضا للوجودين ، وهي تشكل حقيقة الشيء في نفسه والتي هو بها ما هو .

كذلك يرون أن مفهوم الوجود منتزع منها لاحقاً بعد ارتسامها في الذهن ، فيحكم العقل بتحققها في الأعيان ، فليس لمفهوم الوجود أي مصداق بالذات في الأعيان ، وليس له إلا المعنى الإثباتي في الذهن ، وهي موجودية الماهية في الأعيان ولولا الذهن ما ثبت الوجود.

أما القائل بأصالة الوجود فعلى العكس من ذلك ، فيرى أن الوجود هو المتحقق في الأعيان أولاً ، وأن الماهيات منتزعة منه ثانياً ، وهي ظلال الحقيقة وتحكي عن تعينات الوجود وحدوده لا غير ، ولا تحكى عن ذاته وحقيقته لأن حقيقة الوجود لا تأتي إلى الأذهان .

فالماهية هي ظلال الحقيقة لا عينها المرتسمة في الأذهان ، فلولا الذهن ما كانت هناك ماهية من الماهيات .

ولكن الجدير بالذكر هنا ، أن القائل بأصالة الوجود لا يقول إن الماهية من إختراع الذهن ، بحيث لا يكون لها أي واقعية ، بل لها واقعية ظلية كالظل للشاخص ، وإن لم يكن لها واقعية عينية .

فالحكم بوجود الماهية في الأعيان من باب إشتباه الذهن ، وأخذه ما بالعرض مكان ما بالذات ، كمن يجلـــس أمام المرآة ، وظهره للخارج ، فيظن أن الصور المرآتية هي الواقع الخارجي .

وبالتالي عندما نقول الإنسان موجود ، فهو نحو من الحمل المجازي ، بل الحقيقة إن وجود الإنسان موجـــود ، فينقلب موضوع جميع القضايا الحملية إلى الوجود بدلا من الماهية .

وإلى هنا نكتفي بهذا المقدار في بيان المباديء التصورية للبحث ، ولنا عودة مرة أخرى في الفصول القادمة لهـــذا الموضوع إن شاء الله تعالى .

ونرجع الآن إلى ما ادعيناه من إطباق جمهور الفلاسفة والمتكلمين على القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود في عالم الإمكان ، وأنه لا يوجد وجود أصيل بلا ماهية إلا الواجب بالذات ، والذي قامت على إثبات وجوده وأنحـــاء وجوده البراهين الكثيرة .

ولإثبات هذا المطلب تاريخياً نشير إلى عدة شواهد على ذلك :

الأول : ما أشرنا إليه في الفصل الأول من هذا الباب في تعريف الماهية عند جمهور الفلاسفة ، أنها ذات الشــــيء وحقيقته ، لا أنها ظل الشيء ونحو وجوده كما يقول الملا صدرا .

الثاني : إن مصطلح الوجود كانوا يطلقونه على الماهيات في الأعيان ، وأن الوجود ليس إلا موجودية الماهية في الأعيان ، لا موجودية نفسه ، وهو معنى اعتباريته .

الثالث : إن المتتبع لجميع موضوعات الأحكام في جميع المسائل المنطقية والطبيعية والرياضية والفلسفية ، يـــدرك بسهولة أن الماهية لا الوجود هو موضوع كل هذه الأحكام ، وأنه لا توجد قضية علمية واحدة موضوعها الوجـــود بالمعنى المقصود للملا صدرا ، اللهم إلا موضوعات مسائل واجب الوجود بالذات والذي هو وجود محض عندهم .

الرابع : إن الملا صدرا نفسه كان يقول بأصالة الماهية في أول أمره تبعاً للفلاسفة قبله كما نقلنا عنه ذلك سابقاً[1]
.

الخامس : قال ابن سينا في مدخل الشفاء[2] :

> **" وذلك أنه قد سلف لك أن للأشياء ماهيات ، وأن تلك الماهيـــات قـــد تكـــون موجودة في الأعيان ، وقد تكون موجودة في الأذهان ، وأن الماهية لا يوجب لهـــا تحصيل أحد الوجودين ، وأن كل واحد من الوجودين لا يثبت إلا بعد ثبون تلـــك الماهية ، وان كل واحد من الوجودين يلحق بالماهية خواص وعوارض تكون للماهية**

---

[1] الأسفار ج1 ص49 .
[2] ص34 .

عند ذلك الوجود ، ويجوز أن لا تكون له في الوجود الآخر ، وربما كانت له لوازم تلزمه من حيث الماهية ، لكن الماهية تكون متقررة أول ثم تلزمها هي "

وهو صريح في بيان تقدم المهية على الوجود بالتقرر في نفس الأمر بحسب المرتبة الواقعية ، وأن الوجود عارض على الماهية متأخر عنها ، وأنها هي الأصل في التحقق.

وقال أيضاً في مدخل الشفاء[1] :

"ماهيات الأشياء قد تكون في أعيان الأشياء ، وقد تكون في التصور ، فيكون لهـــا اعتبارات ثلاثة : اعتبار الماهية بما هي تلك الماهية غير مضافة إلى أحد الوجـــودين ، وما يلحقها من حيث هي كذلك ، واعتبار لها من حيث هي في الأعيان فيلحقهـــا حينئذ أعراض تخص وجودها ذلك ، واعتبار لها من حيث هي في التصور ، فيلحقها أعراض تخص وجودها من حيث هي كذلك "

وهو يشير إلى أن الماهية ، وإن كانت لا تقتضي بذاتها التحقق في الأعيان أو الأذهان ، ولكـــن بعـــد تقررهـــا بالجاعل ، تكون هي الأصل في التحقق ، والموضوع لسائر الصفات.

وقال أيضاً في إلهيات الشفاء[2] :

"إن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته ، ومعلوم إن حقيقة كل شيء الخاصة بـــه غير الوجود الذي يرادف الإثبات"

وفيه تصريح بأصالة الماهية واعتبارية الوجود ، وإنه ليس له إلا مقام الاثبات أي موجودية الماهية .

وقد أشار إلى نفس المعنى في كتابه المباحثات[3] .

وقال أيضاً في الإشارات والتنبيهات[4] :

" إعلم إن كل شيء له ماهية ، فإنه إنما يتحقق موجوداً في الأعيان أو متصـــوراً في الأذهان بأن يكون أجزاؤه حاضرة معه "

---

[1] ص15 .
[2] ص31 .
[3] ص280 .
[4] ج1 ص43 .

وهو واضح في كون الماهية في الأعيان مع اجزائها الذاتية المقومة له.

السادس : إن من أقدم المباحث الفلسفية هو مبحث وجود الكلي الطبيعي أي الماهية في الأعيان ، ووجوده في الأعيان محل اتفاق جميع الفلاسفة ، وإن اختلفوا في نحو وجوده .

أما أفلاطون فقال بوجوده المستقل في الأعيان ، يعني الإنسان والفرس والبقر وكل ماهيات الجواهر المادية في عالم الطبيعة ، سماها بالصور العقلية أو المثل المجردة التي هي أرباب الأنواع ، كما هو مشهور عنه .

ولكن سائر الفلاسفة المشائين مذ زمان أرسطو ذهبوا إلى وجود الكلي الطبيعي الساري في أفراده ، الموجود بوجودها ، لا بوجود مستقل ومنحاز عن أفراده كما قال أفلاطون ، ونشير الآن إلى بعض أقوالهم في ذلك :

قال ابن رشد في شرح برهان أرسطو[1] :

> **" والبرهان فليس يقوم على الأشياء الكثيرة بما هي كثيرة(أي الأفراد) ، بل إنما يقوم على الطبيعة الكلية السارية في تلك الأشياء الكثيرة المحكوم عليها بالحكم البرهاني (أي الماهية) ، فإنه إذا لم يكن في الأشياء الكثيرة طبيعة بهذه الصفة ، لم يكن هناك حداً أوسط يحكم عليه من طريق ما هو ، وإذا لم يكن هناك حداً أوسط فليس هنالك برهان أصلاً ، ولذلك ما يجب أن يكون في الأشياء التي تقوم عليها البراهين طبيعة بهذه الصفة تحمل على الأشياء الكثيرة بتواطؤ لا باشتراك الاسم "**

وكلامه صريح في ضرورة وجود الكلي الطبيعي ، وهي ماهية الأشياء في الأعيان وأنه هو الذي يقوم عليه البرهان ، وأنه مشترك معنوي بين أفراده الكثيرة بحيث يسري الحكم عليه إلى جميع أفراده.

وقال أيضاً في تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو[2] :

> **" فلننظر هل ماهيات الأشياء ومعقولاتها الكلية ، هي الأشياء المفردة بأعيانها ..... فنقول ، أما المحمولات التي هي ماهية الشيء ، أعنى التي تفهم جوهر الشيء المفرد ، فإنها الشيء المفرد بعينه بالمعنى الذي قلناه ، أعني بأنها تعرض جوهر المفردات ..... ولو لم تكن كليات الشيء الذاتية هي الشيء المفرد بعينه ، لما كانت ماهيته**

---

[1] ص84 .
[2] ص44-45 .

الشيء هي الشيء ، فكانت لا تكون ماهيته الحيوان مثلاهي الحيوان المشار إليـــه ، وكانت ترتفع المعرفة ، حتى لا يكون ها هنا معقول أصلاً لشيء من ا لأشياء "

وهو يشير إلى تحقق الماهية ، وهي الكلي الطبيعي في الأعيان بنفس تحقق الفرد الذي هو المصداق الذاتي لها ، وأن الطبيعة هي موضوع القضايا الحملية في البراهين ، وأنها لو لم تكن متحقق في الأعيان ، ما انطبقت الأحكام العقليـــة على الأشياء الخارجية.

ولذلك نجد أرسطو وجميع المشائين الذين جاؤا من بعده قد شنوا هجوماً كبيراً لإبطال المثل الأفلاطونيـــة الـــتي جعلت الكلي الطبيعي موجوداً مجرداً في عالم آخر خارج عن الأفراد المحسوسة حولنا ، لاستلزام ذلك عدم انطبـــاق الحدود والبراهين على مصاديقها الطبيعية وارتفاع المعرفة كما يقول ابن رشد تبعا لأرسطو.

وقال ابن سينا في إلهيات الشفاء[1] :

" أما طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان فيلحقها أن تكون موجودة ، وإن لم يكن أنها موجودة هو إنها إنسان ولا داخله فيها "

وهو يشير إلى عروض الوجود على الماهية في المرتبة الواقعية لا العينية .

وقال أيضاً في إلهيات الشفاء[2] :

"فإذا قلنا إن الطبيعة الكلية موجودة في الأعيان ، فلسنا نعني من حيث هي كليـــة بهذه الجهة من الكلية ، بل نعني الطبيعة التي تعرض لها الكلية ، موجودة في الأعيان "

أي أن الموجود في الأعيان الكلي الطبيعي المعروض للكلية في الذهن ، والمسمى بالكلي العقلي ، والذي مـــوطن وجوده الذهن لا غير ، فتسمية الكلي الطبيعي بالكلي من باب المجاز والمسامحة ، أي بلحاظ ما سيكون في الذهن.

وقال ابن سينا في كتاب النجاة[3] :

---

[1] ص207 .
[2] ص211 .
[3] ص220 .

" فقد يقال كلي للإنسانية بلا شرط ، ويقال كلي للإنسانية بشرط أنها مقولة بوجه ما من الوجوه المعلومة على كثيرين والكلي بالاعتبار الأول موجـــود بالفعـــل في الأشياء ، وهو المحمول على كل واحد "

وهو صريح في تحقق الكلي الطبيعي وهو الماهية ، وتأكيد على المعنى السابق.

وقال أيضاً في الإشارات[1] :

"إعلم أنه قد تغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ..... فإذن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة ، بل من حيث حقيقته الأصلية ، التي لا تختلف فيهـــا الكثرة غير محسوس ، بل معقول صرف "

وقد أثبت بالبرهان وجود الكلي الطبيعي في الأعيان ، وهي الماهية المعقولة ليثبت أن الموجود في الأعيان أعم من المحسوس والمعقول .

ولذلك فقد أشار المحقق الطوسي في شرحه لهذا البرهان[2] :

"والشيخ نبه على فساد قولهم (وهو أن الموجود هو المحســـوس لا غـــير) بوجـــود الطبائع المعقولة من المحسوسات ، لا من حيث هي عامة أو خاصة ، بل من حيـــث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الأين والوضع والكم والكيف ، مثلا كالإنسان من حيث هو إنسان الذي هو جزء من زيد أو من هذا الإنسان بل كـــل إنســـان محسوس وهو الإنسان المحمول على الأشخاص ، فإنه من حيث هو هكذا موجـــود في الخارج ، وإلا فلا تكون هذه الأشخاص أناسا "

وهو صريح في تحقق الماهية في الأعيان .

وقال الشهرزوري في شرحه على حكمة الإشراق[3] :

---

[1] ج3 ص2-4 .
[2] نفس المصدر ص6 .
[3] ص42 .

"الضابطة الثالثة في الماهيات:

كل حقيقة سواء كانت في الأعيان أو في الأذهان ، فإما أن تكون بسيطة وإما أن تكون مركبة "

وهو يشير إلى كون الماهية في الأعيان وفي الأذهان وأنها هي المعروضة للوجودين ، وهو معنى أصالتها .

السابع : أقام شيخ الإشراق بعض البراهين على اعتبارية الوجود في كتابه المشهور بحكمة الإشراق تحت عنوان (حكومة في الاعتبارات العقلية)[1] :

" والوجود هو الحصول ، فالوجود إذا كان حاصلاً فهو موجود ، فإن أخذ كونه موجوداً أنه عبارة عن نفس الوجود ، فلا يكون الموجود على الوجود وغيره بمعنى واحد "

يريد أن يبين أن الوجود لو كان موجوداً فيكون بمعنى ثبت له الوجود ويتسلسل وإلا لزم الاشتراك اللفظي في صدق الوجود على الأشياء وعليه .

ويقصد بذلك أن الوجود يعني دائماً وجود شيء لا وجود نفسه ، وهو المعنى المشهور بين جمهور الفلاسفة ، ان الوجود ليس إلا موجودية الأشياء ، وهو معنى اعتباريته .

وقال أيضاً[2] :

"ومن احتج في كون الوجود زائداً في الأعيان ، بأن المهية إن لم ينضم إليها من العلة أمر فهي على العدم ، أخطأ ، فإنه يفرض ماهية ثم يضم إليها وجوداً ، والخصم يقول نفس هذه الماهية العينية من الفاعل ، على أن الكلام يعود إلى نفس الوجود الزائد في أنه هل أفاده الفاعل شيئاً آخر أم هو كما كان "

وقال الشارح الشهرزوري[3] :

---

[1] شرح حكمة الإشراق للشهرزوري ص179 .

[2] نفس المصدر ص184 .

[3] نفس المصدر 186 .

"وأجيب بأن هذا القائل يفرض ماهية ثم يضم إليها وجوداً ، وهو سهو ، فإن الوجود أمر اعتباري لا هوية له في العين ليكون الفاعل مفيداً له ، بل يفيده الفاعل إنما هو نفس الماهية العينية لا غير "

وهو صريح في مجعولية الماهية واعتبارية الوجود .

الثامن : وهو موقف المتكلمين المشهور عنهم

قال صاحب المواقف عضد الإيجي[1] :

"الماهية إذا أخذت مع قيد زائد تسمى مخلوطة وبشرط شيء ووجودها في الخارج مما لا مرية فيه "

وهو صريح في أصالة الماهية كما مر في الأقوال السابقة .

وقال الشارح الشريف الجرجاني في المواقف[2] :

" ثم استشهد على أنهم وافقوا (اي الحكماء) الشيخ (الأشعري) في الاتحاد بحسب الخارج وإن خالفوه في التغاير بحسب الذهن (أي ان الوجود زائد على الماهية في التصور ومتحد معها في الخارج) بقوله (أي الماتن) (فصرح ابن سينا في الشفاء أنه (أي الوجود) من المعقولات الثانية ، فليس في الأعيان عين هو وجود أو شيء إنما الموجود أو الشيء في الخارج جواد أو إنسان) أو غيرهما من الحقائق ، فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة في الوجود ، وأما الوجود والشيئية فلا تأصل لهما في الأعيان ، بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الأولى من حيث أنها في الذهن ولا يحاذي بها أمر في الخارج"

وهو تصريح بقول المتكلمين بأصالة الماهية تبعاً للفلاسفة .

ومع كل هذه الشواهد الواضحة والدلائل الساطعة ، نجد من يزعم أن المشائين كانوا يقولون بأصالة الوجود ! ، أو أن المسألة لم تكن مطروحة من قبل السيد الداماد و الملا صدرا مطلقاً ! ، والسبب الذي دعاهم في نظري إلى هذه الأوهام مرجعه إلى ثلاثة أمور :

---

[1] ج3 ص26 .
[2] ج2 ص154 .

الأول : قلة البحث والإطلاع على كتب الفلاسفة المتقدمين على الملا صدرا ، بعد أن اعتبروها منسوخة بكتب الملا صدرا وفلسفته .

الثاني : عدم الاطلاع الكافي على موارد الاستعمال الاصطلاحي لمفهوم الوجود عند جمهور الحكماء قبل الملا صدرا ، حتى أنهم كلما وجدوا مصطلح الوجود في كتب الفلاسفة السابقين توهموا أنهم يعنون به الوجود الأصيل للملا صدرا ، لا موجودية الماهية في الأعيان كما بينا ، وهو المعنى الإثباتي الاعتباري .

الثالث : اعتمادهم بالكلية على تأويلات الملا صدرا لكلمات الفلاسفة الذين سبقوه ليطابق بكلامهم كلامه ، ويظهر الوفاق معهم ، مع أنه في كثير من الموارد يظهر الخلاف ويتهمهم بالغفلة عن نور الوجود الأصيل ووقوعهم في حجاب الماهية الظلمانية كما أشرنا إلى ذلك من قبل في أوائل هذا الفصل ، فصارت هذه التأويلات سنة شائعة بين أتباعه ومقلديه من بعده وإلى يومنا هذا .

فالحاصل في النهاية من كل هذه الشواهد الصريحة ، أن القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود هو مذهب جمهور الفلاسفة والمتكلمين قبل الملا صدرا ، وأن الملا صدرا هو أول من ابتدع القول بأصالة الوجود في تاريخ الفلسفة ، وإن كان قد اتبع فيه مذهب العرفاء من الصوفية لأن الوجود عندهم منحصر في شخص واجب الوجود بالذات ، بناء على ما ذهبوا إليه من الوحدة الشخصية للوجود ، وهو وجود محض باتفاق الفلاسفة ، والبحث عن أصالة الماهية إنما هو في الممكنات ، ولكن الملا صدرا أخذ هذا المذهب منهم وقام بتعميمه إلى الممكنات ولذلك فهو المتفرد في الواقع بالقول بأصالة الوجود في الممكنات .

وفي ختام هذا الفصل نشير إلى بعض أقوال العرفاء من الصوفية في أصالة الوجود على مذهبهم :

ــ قال القيصري في مقدمته على فصوص الحكم للشيخ محي الدين ابن عربي[1] :

" اعلم أن الوجود من حيث هو هو ..... وليس أمراً اعتبارياً ، كما يقول الظالمون ، لتحققه في ذاته ، مع عدم المعتبرين إياه فضلاً عن اعتباراتهم سواء كانت عقولاً أو غيرها ، كما قال (ص) : كان الله ولم يكن معه شيء.....فهو واجب الوجود الحق "

وهو واضح في المطلوب ، وإن كان القيصري لقلة اطلاعه على كتب الفلاسفة كسائر العرفاء ، قد توهم أن الفلاسفة يقولون باعتبارية الوجود في الواجب بذاته ، مع كون الواجب عندهم لاماهية له وهو أشهر من أن يجهل.

---

[1] ص13 .

ـــ وقال ابن تركه في شرح تمهيد القواعد[1] :

"إن ما ذهب إليه المصنف من معنى الوجود ، إنما هو الحقيقي الذي ذهـــب إليـــه المحققون (أي العرفاء) لا الاعتباري كما هو رأي المتأخرين "

ثم نقل عن الماتن في كتابه (الاعتماد) في رده على شيخ الإشراق في اعتبارية الوجود قوله[2] :

"..... لكن لا يلزم من ذلك كون الوجود نفسه أمراً اعتبارياً "

فهو يدافع عن أصالة الوجود في قبال شيخ الإشراق الذي يثبت اعتباريته .

ونكتفي بهذا المقدار في إثبات مطلوبنا ، فإن فيه الكفاية وأكثر لمن اعتبر وتدبر .

---

[1] ص 158 .

[2] ص161 نفس المصدر .

الفصل الثالث

البحث عن وجود المسألة في الفلسفة الغربية الحديثة

مع بداية القرن السابع عشر الميلادي ، وبعد إنقضاء عصر النهضة في الغرب الذي وجه انتقادات قاسية للفلسفة المدرسية الأرسطية ، ظهر فرنسيس بيكون في بريطانيا ، فغير مجرى التصور الفلسفي للأشياء ، من البحث عن حقائق الأشياء ومبادئها القصوى للوصول إلى ما وراء الطبيعة من أجل بناء الرؤية الكونية الفلسفية الشاملة ، إلى البحث عن ظواهر الأشياء ، وكيفياتها المحسوسة من أجل تسخير الطبيعة لمنفعة الإنسان ، والتسلط عليها ، مدعياً أن الطريق الأول طريق عقيم لا فائدة من وراءه ، وأن الطريق الثاني هو الطريق العلمي النافع ، وبناء عليه ، قام بإلغاء المنهج العقلي البرهاني ، واستبدله بالمنهج الحسي التجريبي الاستقرائي ، ونحن هنا ننقل عنه بعض مقتطفات كلامه في نقد العقل كما نقله عنه الدكتور يوسف كرم في كتابه تاريخ الفلسفة الحديثة[1] :

> **"قال بيكون " لأجل تكوين العقل الجديد لا بد من منطق جديد ، يضع أصول الإستكشاف ، فقد كانت الكشوف العلمية وليدة الاتفاق ، وكان المعول على النظر العقلي ، فلم يتقدم العلم.**
> **إن العقل أداة تجريد وتصنيف ومساواة ومماثلة ، وإذا ترك يجري على سليقته انقاد لأوهام طبيعية فيه ، ومضى في جدل عقيم يقوم في تمييزات لا طائل تحتها "**

ثم تحدث بعد ذلك عن الأوهام العقلية الأربعة وهي أوهام القبيلة والكهف والسوق والمسرح ثم قال بعد ذلك

> **" فليست الأصنام (أي الأوهام العقلية) اغاليط استدلالية كالتي يذكرها أرسطو ، ولكنها عيوب في تركيب العقل تجعلنا نخطي في فهم الحقيقة "**

وهذا الكلام كله يكشف عن جهله وعدم استيعابه للمنهج العقلي البرهاني الأرسطي وخلطه بالمنهج الجدلي الكلامي المتأثر بالمشهورات والعادات والتقاليد العرفية والأحكام البيئية المسبقة .

ثم يقول في المنهج الإستقرائي[2] :

---

[1] ص47 .

[2] نفس المصدر ص48 .

"هذا المنهج هو القسم الإيجابي من المنطق الجديد والحاجة إليه ماسة لأن تصور العلم قد تغير ، كان العلم القديم يرمي إلى ترتيب الموجودات في أنواع وأجناس ، فكـــان نظريا بحتاً ، أما العلم الجديد فيرمي إلى أن يتبين في الظـــواهر المعقـــدة عناصـــرها البسيطة وقوانين تركيبها ، بغية أن يوجدها بالإرادة أي أن يؤلف فنوناً عملية "

وهذا الإنسان يتوهم أنه قد اكتشف منطقاً جديداً ، وهو المنطق الإستقرائي أو التجريـــبي ، غافلاً عن أن الإستقراء والتجربة من أجزاء المنطق الأرسطي العام ، بل إن التجربة حتى كانت مـــن مبـــادئ البرهان العقلي الأرسطي ، ولكن يظهر أنه لم يكلف نفسه عناء مطالعة فهرست كتب منطق أرسطو .

ثم يقول بعد ذلك :

"ولا سبيل إلى استكشاف الصور سوى التجربة ، أي التوجه إلى الطبيعة نفسها ، إذ ليس يتسنى التحكم في الطبيعة وإستخدامها في منافعنا إلى بالخضوع لها أولاً "

وهو يصرح هنا بترعته العملية لتسخير الطبيعة ، وتوجيه المسار العلمي الفلسفي إلى المسار المادي الباحث عـــن ظواهر الأشياء من أجل تسخيرها لمنفعة الإنسان .

وهذا المنهج التجريبي والتوجه المادي العملي قد طغى بعد ذلك على الفكر الغربي إلى يومنا هذا ، وكانت لـــه الغلبة والهيمنة على أكثر الجامعات والمحافل العلمية ، مما أدى إلى انحسار الفلسفة الميتافيزيقية واضمحلالها بالكليـــة في العالم الغربي .

ولذلك فنحن لا نتوقع أن يكون لمسألتنا الميتافيزيقية المحضة أي أثر في الفلسفة الغربية الحديثة ، اللهم إلا ما أشار إليه الفيلسوف الألماني هيجل في أصالة الماهية وأنها حقيقة الأشياء ، واعتبارية الوجود وأنه لا معنى محصـــل لـــه وراء تحقق الماهيات في الأعيان كما هو مذهب جمهور الحكماء والمتكلمين .

قال هيجل كما نقل عنه الدكتور عبد الرحمن بدوي في الموسوعة الفلسفية[1] :

"الماهية هي ما يستتر تحت المظاهر المتغيرة للوجود التجريبي ، فمثلا مظهـــر الـــثلج والماء والسائل أو بخار الماءكلها مظاهر تجريبية (أي ظاهرية) ، خارجية تستتر تحتها ماهية الماء ، في هوية دائمة مع ذاته ، فالتأمل العادي ينظر إلى الماهية على أنها ليست شيئا آخر غير باطن الأشياء "

---

[1] ج2 ص585 .

أي أن الماهية هي الحقيقة المعقولة والثابتة في الأشياء وهو نفس المعنى المشهور .

وقال أيضا[1] :

" إن حقيقة الوجود هي الماهية "

أي أن الماهية هي حقيقة الموجود .

ثم أشار في موضع آخر إلى اعتبارية الوجود بقوله[2] :

" الوجود هو الفكرة الأكثر تجريداً والأكبر كلية ، وتبعا لهذا فهي الأكثر فراغا عن المحتوى ، والوجود الذي ليس بهذا ولا ذاك ليس شيء وانه واللاوجود سواء "

أي أن الوجود هو أعم المفاهيم ، وليس له معنى محصل في نفسه سوى إضافته إلى الأشياء أي موجودية الأشياء لا غير .

ولكن الغرض من هذا الفصل ، هو رفع التوهم الذي قد يتبادر إلى الأذهان في الخلط بين مذهب أصالة الوجود للملا صدرا ، والمذهب الوجودي في الفلسفة الغربية الحديثة والذي أسسه الفيلسوف الألماني الشهير (مارتن هيدجر) في أوائل القرن العشرين ، والذي كان في الواقع رد فعل على انكار هيجل لأي تحقق لمعنى الوجـــود في الأعيـــان ، وإرجاعه إلى نفس تحقق الماهية لا غير .

فذهب (هيدجر) إلى أن وجود الإنسان متقدم على ماهيته بالزمان وأن وجوده في أصل الخلقة غير متعين بـــأي خصوصية ماهوية كتعين سائر الموجودات ، ثم يصنع ماهيته باختياره وإرادته الحرة ، دون أي قوانين أو قيم أخلاقية مسبقة ، بل هو حر بالحرية المطلقة في صنع ماهيته وذاته بمرور الزمان ، وبذلك يصبح مسؤلاً عن أعماله أمام المجتمع[3] .

وقد تابعه الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر على هذا المذهب الوجودي ، فلذلك نراه يقول كما نقل عنـــه ذلك الدكتور يوسف كرم في تاريخ الفلسفة الحديثة[4] :

" إن الإنسان يوجد أولاً ويُعرف بعد "

---

[1] ج2 ص300 نفس المصدر .

[2] نفس المصدر ص582 .

[3] الموسوعة الفلسفية – بدوي – ج2 ص600 .

[4] ص457 .

أي أن وجوده سابق على ماهيته زماناً .

ثم قال أيضاً[1] :

" إن الوجودية لا ترى أن بوسع الإنسان أن يجد معونه في علامة على الأرض تهديه السبيل ، لأنها ترى أن الإنسان يفسر الأشياء بنفسه كما يشاء أو أنه محكوم عليه في كل لحظة أن يخترع الإنسان "

وهذا المذهب يختلف اختلافاً جوهرياً عن مذهب أصالة الوجود للملا صدرا لأن مذهب الملا صدرا مذهب إلهي فلسفي شامل لجميع الموجودات ، ويدعى أن حقيقة الأشياء في الخارج هي بوجودها المجعول من الباري تعـــالى ، لا بماهياتها ، مع تسليمه بكون الوجود والماهية معاً في الأعيان في مبدأ الخلقة بوجود واحد بسيط بلا أي تقدم أو تأخر خارجي بينهما .

أما مذهب الوجوديين الغربيين فهو مذهب مادي أخلاقي إنساني ، يذهب إلى أن الإنسان في مبدأ تكونه في هذا العالم له إنية غير متعينة بماهية خاصة وهي وجوده ثم تبدأ هذا الإنية في صنع ماهية الإنسان الشخصية ، وهي هويتـــه الفردية التي يتميز بها عن سائر أفراد الإنسان ، وذلك من منطلق إرادته الذاتية الحرة وكأنهم قد توهموا أن الإنسان لو كان له ماهية حقيقية في مبدأ الخلقة لكان الإنسان مجبوراً في أفعاله ومتعين المصير كسائر الموجـــودات ، فينبغـــي أن نقول إنه قد صنع ماهيته وهويته الشخصية بإرادته الحرة ، ويقصد بالماهية هنا الشخصية الفردية والاجتماعية لكـــل إنسان وهو كما ترى لا علاقة له بمذهب أصالة الوجود للملا صدرا إلا بالاشتراك اللفظي لا غير.

خاتمة الباب

قد توصلنا في هذا الباب من خلال التتبع التاريخي لجذور المسألة موضوع البحث إلى أمرين :

الأول : هو أن مصطلح الماهية المستعمل بين جمهور الفلاسفة كان يعني ذات الشيء وحقيقته المعقولة الذي هو بها ما هو ، والواقعة في جواب ما هو ؟ وأنها معروضة للوجود الذهني فتصير كلية وللوجود العيني فتصير شخصية .

وأنهم كانوا يعبرون عنها بالكلي الطبيعي ، أي طبيعة الشيء المعروضة للكلية في الأذهان .

---

[1] نفس المصدر ص457 .

وتبين لنا أيضاً أن مصطلح الوجود بمعناه المصدري لم يكن شائع الاستعمال بينهم ، بل المفهوم المشتق منه ، أي الموجود ، ويطلق على نفس الماهية ، ولكن من حيث هي في الأعيان ، لا من حيث هي هي ، وبالتالي يكون مصطلح الوجود بمعنى الموجودية المصدرية .

أما بين العرفاء من الصوفية ، فمصطلح الوجود كان هو الشائع بينهم ، ويشيرون به إلى الحقيقة الواجبية الأصيلة الوجود ، والمتفردة بدار الوجود .

الأمر الثاني : قد تبين لنا بالأدلة المختلفة ، والاستعراض المباشر لمقالات الفلاسفة السابقين من المشائين والإشراقيين وكذلك المتكلمين ، حتى الملا صدرا في أول أمره أنهم كانوا يقولون بأصالة الماهية واعتبارية الوجود في عالم الإمكان ، وأنه كان أمراً مسلماً عندهم ، ولذلك لم يتكلفوا عناء الاستدلال عليه .

أما القول بأصالة الوجود ، فلم يذهب إليه أحد إلا العرفاء من الصوفية ، ولكن في الواقع كان نظرهم إلى أصالة الوجود الواجبي للباري تعالى ، لانحصار الوجود فيه عندهم ، وبالتالي يتبين لنا أن الملا صدرا هو أول من أبدع القول في أصالة الوجود الإمكاني مطلقاً .

وفي ختام الباب أشرنا إلى وجود المسألة في الفلسفة الغربية الحديثة ، وقلنا إنه بإستثناء قول هيجل الظاهر في اعتبارية الوجود ، فإن المسألة لا أثر لها في الفلسفة الغربية الحديثة ، لإعراضها عن المنهج العقلي البرهاني الأرسطي وبالتالي إعراضها عن الفلسفة الميتافيزيقية .

أما ما يسمى بالمذهب الوجودي والذي أسسه هيدجر ، فهو مذهب إنساني أخلاقي لا علاقة له أصلا بهذه المسألة الفلسفية المحضة إلا باشتراك الاسم .

الباب الثالث

تقريرات السيد الداماد

لأصالة الماهية واعتبارية الوجود

مقدمة الباب :

بعد أن انتهينا في الباب الثاني من بيان الجذور التاريخية للمسألة ، ومبادئها التصورية ، نشرع في هذا البـــاب في بيان تقرير السيد الداماد وإثباته لأصالة الماهية واعتبارية الوجود بحسب ما نقلناه من كتبه المعتـــبرة كـــالأفق المـــبين والتقديسات والقبسات وغيرها مع شرحها والتعليق عليها ، بعد ترتيبها في فصول بنحو منسجم .

وذلك من أجل أن يتبين لنا الأدلة التي أقامها على أصالة الماهية واعتبارية الوجود ، بالإضافة إلى مبانيه الخاصـــة التي قررها بناء على أصالة الماهية .

وهذه التقريرات من الأهمية الكبيرة بمكان ، لأن الملا صدرا وجميع أتباعه الذين جاؤا من بعده ، لم يتعرضوا لمثل هذه التقريرات والاستدلالات في كتبهم مما كان له الأثر الكبير في ظهور الإبهامات والإشكالات الكثيرة على أصالة الماهية .

وكما أشرت في مقدمة البحث ، أن احداً لم يكلف نفسه عناء الرجوع إلى هذه التقريرات ، والأدلـــة للســـيد الداماد ، والتي ملأ بها كتبه ومقالاته ، واكتفوا بما أورده الملا صدرا في كتبه عن المسألة .

ونحن نقصد من نقل هذه التقريرات والأدلة للسيد الداماد أن ينفتح باب البحث العلمي الموضوعي حول هـــذه المسألة المصيرية من دون الانحياز لطرف دون آخر ، من أجل الوصول إلى الحقيقة الواقعية والتي ينشدها طالب العلـــم والتحقيق .

وقد استعرضنا في فصول هذا الباب نظريات السيد الداماد في كيفية انتزاع مفهوم الوجود من الماهية ، وكيفية اتصاف الماهية بالوجود وسائر الصفات الأخرى الذاتية والعرضية ، وتقدم الماهية على الوجود في مراتب نفس الأمر ، ومطالب هل البسيطة والمركبة في الممكن والواجب ، وكذلك قاعدة الفرعية وأنحاء التشخص للماهيـــة ، ومبحـــث كيفية تعلق الجعل بالماهية بالإضافة إلى استدلاله التفصيلي في إبطال أصالة الوجود .

والجدير بالذكر أن السيد الداماد لم يقم دليلاً مباشراً على أصالة الماهية ولكنه أبطل أصالة الوجـــود في رســـالة مستقلة ، فلزم منه ثبوت أصالة الماهية لامتناع اعتباريتهما معاً .

ذلك لأنه كان يرى كسائر الحكماء السابقين أن أصالة الماهية وتحققها في الأعيان أمراً بديهياً ، كما هو ظـــاهر من مباحث الكلي الطبيعي التي تعرضنا لها في مقالات الفلاسفة السابقين ، لأن انكار وجودها العيني كـــان يـــلازم السفسطة عندهم وسقوط اعتبار المعرفة العقلية البرهانية ، كما أشار إلى ذلك ابن رشد وغيره من الفلاسفة والمتكلمين .

ولذلك فقد كان السيد الداماد في صدد تقرير لوازم القول بأصالة الماهية من القواعد المنطقية والفلسفية المختلفة والتي أشرنا إليها .

الفصل الأول

كيفية انتزاع مفهوم الوجود من الماهية الأصيلة

إن مفهوم الوجود بمعناه المصدري عند السيد الداماد هو نفس المعنى المعروف والمستعمل عند سائر جمهور الفلاسفة كما بينا ذلك من قبل إلا وهو موجودية الماهية في الأعيان ، ولكنه يشير في هذا الفصل ، وكما سننقل عنه من كتبه المختلفة إلى كيفية انتزاع هذا المفهوم من الماهية المتأصلة في الأعيان بنحو تفصيلي :

ـــ قال في الصراط المستقيم[1] :

> **"الوجود ليس إلا نفس الموجودية التي ينتزعها العقل من الماهيات ، ونفس تحققها المصدري ، ولا يثبت له فرد يقوم بالماهية سوى الحصص المعينة بالإضافة أو بالوصف كالوجود الذي لا سبب له ، والوجود المطلق ليس له خصوصية إلا الإضافة إلى ما ينتزع هو منه ، ولا يتخصص إلا بتلك لا قبلها ، وهذا متكرر في كلام الشيخ الرئيس أبي علي وأترابه وتلامذته ومن في طبقتهم ".**

أي أن الوجود ليس له مصداق بالذات في الأعيان وهو الفرد وراء الحصة الذهنية التي يتخصص بها المعنى العام للوجود ، إما بالإضافة كوجود الإنسان أو بالوصف كقولنا وجودٌ واجب .

ـــ وقال في الأفق المبين[2] :

> **" عسيت ان أثبتك على التفطن أن ليس الوجود حقيقته إلا نفس الموجودية بالمعنى المصدري ، أي صيرورة نفس الماهية في ظرف ما ، لا معنى ينضم إلى الماهية أو ينتزع منها فيجعل مناطاً لصحة انتزاع الموجودية وحمل مفهوم الوجود ، فلعله المتحقق انه ليس في ظرف الوجود إلا نفس الماهية ، ثم العقل بضرب من التحليل**

---

[1] ص358.

[2] ص4 .

ينتزع منها معنى الموجودية والصيرورة المصدرية ويصفها بها ويحملها عليها ، على أن مصداق الحمل هو نفس الماهية بحسب ذلك الظرف ، لا أمر زائد يقوم بها فيصحح الحمل . فإن أوهم أن الأمر إذن قد أشبه حمل الذاتيات ، حيث أن مصداق الحمل ومطابق الحكم هناك ليس إلا نفس ذات الموضوع ، والوجود من العرضيات اللاحقة ، قيل ينفصل عن ذلك بأن ذات الموضوع هناك بنفسها تستقل بمصداقية الحمل مع عزل النظر عن آية حقيقة كانت غيرها ، وأما حمل الموجود فمصداقه نفس ذات الموضوع ولكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعليته العلة لها "

يريد أن يبين أن الوجود ليس شيئاً منضما إلى الماهية كالبياض للجسم أو معنى موجود في الأعيان مباين للماهية وينتزع منها معنى الموجودية بالقياس إليه كانتزاع الفوقية من السماء بعد قياسها إلى الأرض تحتها ، بل نفس ذات الماهية هي منشأ انتزاع الموجودية ، ولكن لا من حيث هي هي حتى يصير الوجود من ذاتياتها ، بل من حيث هي صادرة ومجعولة من الجاعل الذي هو الباري تعالى .

ــ قال في التقديسات[1] :

" إن الوجود المطلق العام الفطري ، وليس معناه إلا التحقق والكون المصدري ، إنما مطابقه نفس الذات المتقررة ، لا قيام وصف ما بالذات قياماً انضمامياً أو انتزاعياً يقوم بالذات أو ينتزع منها ، فيصحح انتزاع ذلك المعنى المصدري عنها ، وحمل الموجود المشتق منه عليها .

ومفاد قولنا (الإنسان موجود) مثلا ، أعني المحكي عنه بذلك العقد البسيط المشهوري هو وقوع نفس ذات الإنسان في ظرف ما ,وإن افتيق إلى لحاظ مفهوم المحمول في الحكاية لضرورة طباع العقد وطباع الإدراك التصديقي ، لا انضمام صفة ما إلى ذاته في ظرف الأعيان مثلا ، كما في قولنا (زيد أبيض) أو انتزاع معنى ما عن الذات بحسب ذلك الظرف غير نفس المعنى المصدري ، كما في قولنا (السماء فوق الأرض) "

وهو يؤكد على نفس المعنى السابق ، بأن الوجود ليس له مصداق ذاتي في الأعيان ، وليس أيضاً يحكي عن نحو وجود الماهية في الأعيان كالفوقية للسماء مثلا ، بل هو نفس موجودية الماهية في الأعيان الذي هو أمر اعتباري .

---

[1] ص119 .

ـــ وقال أيضاً في الأفق المبين[1] :

" وبالجملة الوجود المطلق معنى مصدري لا يؤخذ مـــن مبـــدأ للمحمـــول قـــائم بالموضوع انضماماً أو انتزاعاً ، بل من نفس ذات الموضوع المجعولة له بجعل الفاعل إياها ، ولا يتصور لذلك المعنى تحصل وتقوم إلا بنفس الإضافة إلى موضـــوعه ، لا قبل الإضافة "

وهو يشير إلى نفس المعنى السابق من عدم وجود مبدأ عيني لمفهوم الوجود يصحح حمله وراء نفس الماهية ، بل مبدأ انتزاعه هو نفس ذات الماهية بما هي مجعولة من الفاعل .

ـــ وقال في القبسات[2] :

" فإذن الوجود في الأعيان هو نفس صيرورة الشيء في الأعيان لا ما بالاتصاف به يصير الشيء في الأعيان ، وكذلك الوجود في الذهن هو نفس وقوعه في الـــذهن ، ووجود كل عرض هو وجوده في موضوعه ، ووجود الوجود هو وجود موضوعه والشيء المعلول نفس ذاته وماهيته مجعولة للجاعل جعلاً بسيطاً ، والوجود حكايـــة جوهر ذاته المجعولة بالفعل "

يشير إلى أن عروض الوجود للماهية إنما هو في التصور لا الخارج حتى يكون وجوده في نفسه عـــين وجـــوده لموضوعه كسائر الأعراض الخارجية ، بل وجوده هو وجود منشأ انتزاعه ، وهو ذات الماهية من حيث كونها مجعولـــة جعلا بسيطاً .

ـــ وقال في الأفق المبين[3] :

" الوجود يباين سائر الأعراض ، بأن كل عرض فإن وجوده في نفسه هـــو بعينـــه وجوده في موضوعه ، وأما العرض الذي هو الوجود فحقيقته هي نفس أن كذا في الأعيان أو الذهن ، لا معنى به كذا في الأعيان أو في الذهن ، فوجوده بعينـــه هـــو وجود موضوعه "

وهو نفس المعنى السابق ، أي أن الوجود موجود بالعرض بوجود منشأ انتزاعه .

---

[1] ص6 .
[2] ص37 .
[3] ص4 .

ـــ وقال في التقديسات[1] :

" **فخصوصيات الماهيات المتقررة موصوفة بصحة انتزاع الوجود منها ، لكنها ملغاة في مبدأية الانتزاع ومناطيته ، بل إنما مناط مبدأية الانتزاع هو القدر المشترك بين كل الجائزات المتقررة أعني حيثية صدورها من الجاعل القيوم الواجب بالذات ، وإسنادها إليه جل جنابه** "

يريد بيان كيفية انتزاع مفهوم الوجود المشترك من الماهيات المتباينة في الأعيان وهي من حيثية انتسابها إلى الجاعل ، وهي حيثية واحدة مشتركة تصحح هذا الانتزاع ، ولا مدخلية لخصوصيات الماهية في هذا الانتزاع .

ـــ وقال أيضاً في نفس الصفحة :

" **فإذن خصوصيات الماهيات ، إنما لها المدخلية في تخصيص طبيعة الوجود ، وتخصصها بالإضافة إليها ، وليس لشيء منها بحسب الخصوصية قسط مدخلية ما البتة في منشأية الانتزاع ومناطيته البتة ، فأي ماهية لوحظت فإنما منشأ انتزاع الوجود منها هو القيوم الواجب بالذات ، ومناط الانتزاع إسنادها إليه ، والوجود المنتزع يتخصص ويتحصص بالإضافة إليها ، فهذا شأن الوجود ، وأما الإنسانية والحيوانية مثلا ، أعني المعاني المصدرية للذاتيات فليست على تلك الشاكلة ، وكذلك الزوجية والفردية مثلاً ، أعني لوازم الماهيات فمنشأ الانتزاع هناك خصوصيات الماهية بما هي تلك الخصوصيات فالمنتزع منه ومطابق الانتزاع فيها واحد هو خصوصية الماهية ، ولكن في الذاتيات نفس الخصوصية بما هي هي ، وفي اللوازم نفسها لا بما هي هي بل بما لها من العلية والاقتضاء** "

يشير إلى نفس المعنى السابق ، ولكن يفرق هنا بين مفهوم الوجود الذي هو من المعاني المصدرية العرضية والتي تحتاج في حملها على الماهية إلى حيثية تعليلية ، وبين المعاني المصدرية الذاتية الاعتبارية كالإنسانية والتي لا تحتاج في حملها إلى هذه الحيثية التعليلية بل هي ثابتة للماهية بالحيثية الإطلاقية ، أي من حيث هي هي ولخصوصيات الماهيات مدخلية في انتزاعها ، وهي إما منتزعة من الذاتيات المقومة للماهية كالإنسانية والحيوانية ، أو منتزعة من المعاني اللازمة للماهية من حيث اقتضاؤها الذاتي كالزوجية والفردية .

---

[1] ص132 .

ـــ وقال في الأفق المبين[1] :

" فإذا قلنا كذا موجود ، فلسنا نعني أن الوجود معنى خارج فإن كون الوجود معنى خارجاً عن الماهيات إنما يعرف ببرهان حيث تكون ماهية ووجود كالإنسان الموجود ، ولكنا إنما نعني به مجرد أن كذا في الأعيان أو في الذهن ، وهذا على ضربين ، منه ما يكون في الأعيان أو في النفس بوجود ينتزع منه ، ومنه ما لا يكون كذلك ، بل إنما يكون في الأعيان بنفس ذاته ، فالوجود الذي هو الكون في الأعيان ويصدق بأنه في الأعيان ليس يحتاج في أن يكون في الأعيان إلى كون في الأعيان يقتـــرن بـــه أو ينتزع منه ، فإن ما به صيرورة كل شيء في الأعيان هو أولى بأن يكون بذاتـــه في الأعيان ، وفرق بين لذاته في الأعيان ، وبين بذاته في الأعيان ، فإن ما يكون لذاتـــه في الأعيان يصح أن يكون له سبب ، وما يكون بذاته لا يكون له سبب "

يريد هنا أن يفرق بين انتزاع الوجود من الماهيات ومن الباري الواجب بالذات بمعنى أن الوجود في الماهيات هو وجود شيء ، وفي الواجب بالذات بمعنى وجود نفسه ، وأن المعنى الثاني قد ثبت بالبرهان وهو برهان الإمكان ، ولا يستلزم ذلك الاشتراك اللفظي بينهما ، لأن الوجود هو الكون في الأعيان وهو أعم من كون شيء كما في الممكنات أو كون نفسه كما في الواجب بالذات .

فالحاصل من هذا الفصل أن مفهوم الوجود في الممكنات عند السيد الداماد هو موجودية الماهيات كما هو عند سائر الفلاسفة ، وأنه ينتزع من نفس الماهية لكن لا من حيث هي هي بل من حيث هي متقررة أو مجعولة بالجعـــل البسيط أي بالحيثية التعليلية .

أما مفهوم الوجود في الباري تعالى فبمعنى موجودية نفسه ، فهو الموجود بذاته والماهيات موجودة به تعـــالى أي لذاتها ، وأنه لا مدخلية لخصوصيات الماهيات المتباينة في انتزاع هذا المفهوم المشترك ، بل منشأ انتزاعه هو إســـنادها جميعاً إلى جاعلها وهو الباري تعالى .

---

[1] ص5 .

الفصل الثاني

تقدم الماهية على الوجود في نفس الأمر

في هذا الفصل يبين لنا السيد الداماد كيفية تقدم ذات الماهية على وجودها في الواقع ونفس الأمر بحسب المرتبة العقلية لا العينية ، وأن مرتبة التقرر والفعلية لذات الماهية وهي مرتبة تجوهرها وتقومها في نفسها متقدمة على مرتبة وجودها ، وإن اتحدا في ظرف الوجود .

وهذا هو منشا القول بأصالة الماهية حيث اعتبرها السيد الداماد هي الأصل في ظرف واقعية الشيء ، وكما أشار إلى ذلك ابن سينا في الشفاء[1] .

قال السيد الداماد في الأفق المبين[2] :

" وإذا ادريت أن حقيقته (أي الوجود) أن موضوعه في الأعيان لا غير ، فاعلمن إن مرتبة ذات موضوعه في العين أو في الذهن أصطلح على التعبير عنها بفعلية الماهية ، ووضع لها اسم هو تقرر الذات ، وحيثية هذا المفهوم المصدري المنتزع تسمى بالوجود ويعبر عنها بالموجودية ، فإن تقرر الماهية وفعليتها وإن لم تنسلخ عن إقتران الوجود إلا في اعتبار العقل إلا أنها مستتبعة للموجودية ، والموجودية مسبوقة بها ، وفعلية تقرر الماهية بجعل الجاعل معيار انتزاع الموجودية بالفعل ومناط صدق حمل الموجود "

أي أن معنى مرتبة التقرر الماهوي يعني مرتبة التجوهر والتذوت الماهوي التي يعبر عنها بمرتبة الفعلية هي متقدمة على وجودها بمعنى صيرورتها في الأعيان ، فالماهية صارت في نفسها أولا فوجدت ثانياً ، لأن أول مرتبة تتقرر في ظرف واقعية الشيء هو ذاته ثم تلحقها سائر الصفات .

وقال في القبسات[3] :

" إن مرتبة التقرر والفعلية متقدمة على مرتبة الوجود بمفهومه المصدري الذي لا يتكثر إلا بتكثر الموضوعات ، ولا يتصور له فرد سوى الحصة ، ولا يتخصص إلا

---

[1] المدخل ص34 .
[2] ص6 .
[3] ص51 .

بالإضافة لا قبلها . فالصحيح صار الإنسان فوجد ، لست أقول صـــار الإنســـان إنساناً فصار موجوداً على سبيل الصيرورة الائتلافية المستدعية بمفهومهـــا صـــائراً ومصيراً إليه ، بل أقول صار الإنسان على شاكلة الصيرورة البسيطة غير المستدعية بحسب المفهوم إلا صائراً فقط ، أي بتجوهر جوهر ذاته وتقرر سنخ حقيقته فوجد ، أي انتزعت عنه الموجودية المصدرية ".

وهو يشير إلى نفس المعنى وبيان أن جعل الماهية هو جعل بسيط يترتب عليه وجودها في الأعيان وصحة انتزاع الموجودية منها .

وقال أيضاً في القبسات[1] :

" إن فريقاً من المتكلفين لما لا يعنيهم ، أعني المعتزلـــة ، تزيـــغ أبصـــار عقـــولهم ، فيخالفون حـــزب الحقيقة ، فيحسبون الذات المتقررة في الأعيان منســـلخة مـــن الوجود ، ويسمون تقررها ثبوتاً . وكلامهم أخس من أن يستحق تضييع الوقـــت بإبطاله ، فالوجود مرادف للثبوت المصدري ، والثبوت من غير وجود في الأعيان لا يصح إلا بالانطباع في ذهن ما من الأذهان وهو الوجود الذهني "

يريد بيان عدم إنفكاك الماهية عن الوجود في ظرف الأعيان كما توهم المعتزلة ، بل الانفكاك في المرتبة العقليـــة بحسب ظرف التقرر الماهوي لا الثبوت .

وقال في التقديسات[2] :

" فمفهوم الوجود المصدري زائد على جملة الحقائق والماهيات لكن الأول الحق الواجب بالذات مبدأ الانتزاع ومصداق الحمل ، وأما الماهيات الثواني ، أعني جملة الجائزات ، فمن حيث هي من تلقاء الجاعل لا من حيث الذات بما هي هي ، وكون المعنى المصدري الانتزاعي بعد مرتبة الذات ليس يصادم صدق الحمل وتحقق الحكم بمفهوم المحمول بحسب تلك المرتبة .

أليست الإنسانية والحيوانية المصدريتان متأخرتين عن نفس ذات الإنسان والحيوان ؟ ومفهوم المحمول أعني الإنسان والحيوان منحفظ في مرتبة الماهية من حيث هي هي

---

[1] ص38 .

[2] ص130 .

، إذا العقل يقضي أن الإنسانية أو الحيوانية المنتزعة أخيراً ليست مطابقها وما تنتزع هي منه بالذات إلا نفس الماهية من حيث هي "

يعني أن مفهوم الوجود مع كونه عارضاً على الماهية متأخراً عن مرتبة ذاتها لا ينافي كون حمل الوجـــود عليهـــا لذاتها ، وإن لم تكن بذاتها ، لأن الاحتياج إلى الحيثية التعليلية لايستلزم الاحتياج إلى الحيثية التقييدية .

وقال في الأفق المبين[1] :

" إن سبق الماهية على الوجود سبق بالماهية ، وما به السبق فيه تقرر الماهية لا سبق بالطبع أو بالعلية ، وما به السبق فيهما الوجود أو عارضه أي الوجـــوب ، فلـــيس للماهية مرتبة وجود يتصور بحسبها سلب الخلط بالوجود ، وإنما لها مرتبـــة فعليـــة وتقرر ليست هي هي بعينها مرتبة انتزاع الوجود أي الموجودية المصدرية ، بل إنما هي مستتبعتها وغير منسلخة عن اقترانها مطلقاً "

يشير إلى أن التقدم بالماهية والذي هو من مبدعاته ، ومن مصاديقه تقدم الماهية علـــى وجودهـــا بـــالتجوهر ، فالمتقدم هي الماهية من حيث هي والمتأخر هي الماهية من حيث هي في الأعيان .

وقال في الأفق المبين[2] :

" وكأن من آمن بالجعل البسيط ، قد أذهل نفسه عن التثليث ثقة بعـــدم انفصـــال الوجود عن التقرر إلا في اعتبار العقل ، فمهما تحقق الوجود ثبت التقرر ، ولكـــن المرتبتين مختلفتان ، وللشيء بحسب كل منهما لواحق وأحكام ، فالإهمال مغلـــط في المعايير العلمية والاعتبارات التصورية والإذعانية ، والاقتناصات الحدية والبرهانية "

وهو هنا مع تصريحه باتحاد الماهية والوجود في ظرف التحقق إلا أنه يؤكد على تقدمها عليه في المرتبة العقليـــة النفس أمرية ، وإنه يجب مراعات هذا الإنفكاك وإلا لاختلطت الحدود والبراهين وعرضـــت المغالطـــات لاخـــتلاط موضوعات الأحكام ، ولذلك يقولون لولا الحيثيات لبطلت الحكمة .

---

[1] ص15 .
[2] ص18 .

ويؤكد السيد الداماد على مسألة تقدم الماهية في نفس الأمر ، ويعرض بشدة بالقائلين بتقدم الوجود على الماهية كما هو قول القائلين بأصالة الوجود فيقول في القبسات[1] :

" وفي المقلدين من ينتكس ويسير على عكس سير المحصلين فيقدم مرتبة الوجود على مرتبة الفعلية ، ولا يبالي بتقديم العارض على المعروض فيقول وجد فصار إنساناً ، ويسنده إلى خاتم المحققين في شرح الإشارات وفي مصارع المصارع ، ويتحامل طبيعة مبهمة مشتركة بين الجنسين الأقصيين الجوهر والعرض تتعين بالجوهرية أو العرضية لخصوصية أحد الوجودين .
ونحن في عنفوان العمر وغلواء الشباب قد أوضحنا سبيل إبطاله وأصبنا محز القول فيه في الحواشي والمعلقات ، أما الآن فالوقت أعز من ذلك "

الفصل الثالث

قاعدة الفرعية واتصاف الماهية الأصيلة بالوجود وسائر الصفات

إن قاعدة الفرعية من القواعد الفلسفية المشهورة ، وهي جارية في مطلق القضايا الحملية البسيطة منها والمركبة ، وهو أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، ولكن السيد الداماد قام بتعديل هذه القاعدة المشهورة بناء على نظره في أصالة الماهية بنحو أعلى وأدق من النظر المشهوري .

وذلك لأن مرتبة التقرر الماهوي متقدمة عنده على مرتبة الثبوت لها ، فلذلك قال : إن ثبوت شيء لشيء فرع تقرر ذات المثبت له ، أي متوقف عليه ومتأخر عنه ، ثم قال : ومستلزم لثبوته سواء كان الثبوت للموضوع مع العروض كعروض الوجود أو قبل العروض كعروض لوازم الماهية الاقتضائية أو عوارض الوجود ، مع اختلاف دقيق بينهما سوف نشير إليه أثناء التعليق على عبارته .

قال في الأفق المبين[2] :

---

[1] ص53 .
[2] ص18 .

" ثبوت شيء لشي على الأطلاق فرع تقرر ذات المثبت له ومستلزم ثبوته ، وأمـــا بالنظر إلى خصوصية الحاشية ، فربما أيضاً يكون على هذه الشاكلة أي على الفرعية بالقياس إلى تقرر المثبت له ، والاستلزام بالقياس إلى ثبوته ، كما في ثبوت الوجود للماهية . فقد استبان لك أن ظرف عروض الوجود في ظرف الخلط والتعرية هـــو بعينه ، وإنما ذلك على قاعدة الاستلزام بالنظر إلى الثبوت ، فإن الثبوت في ذلـــك الظرف لا يتقدم على نفسه ، ولكن يتأخر عن تقرر الماهية فيه . وكذلك القول في لوازم الماهيات بناء على الحق من إسنادها إلى نفس الماهية ، فثبوهّا للماهية مترتـــب على فعلية الماهية ومستلزم لثبوهّا لا متوقف عليه ، فإن الوجود ، وإن كان أول ما يلحق بالماهية وينتزع منها ، ولكن ليس ذلك بحسب ما يستدعيه ثبـــوت الـــلازم للماهية ، بل كانت الماهية المتقررة في نفسها بحيث أن كان أول ما يتبعها وينتـــزع منها الموجودية ، وإنما استدعاء ثبوت اللازم للماهية أن تكون مقترنـــة بوجودهـــا ومسبوقاً بفعليتها لا غير ، واستدعاء طبيعة الملزوم أن تكون مخلوطة بـــالوجود في مرتبة اقتضائها لذلك اللازم ، ولذلك امتنع أن يكون الوجود من لوازم الماهية "

يعني أن لوازم الماهية الاقتضائية كالزوجية للاربعة ، ليست مشروطة بوجود الماهية وإلا لصارت مـــن لـــوازم الوجود ، ولذلك فثبوهّا للماهية ليس فرع ثبوت الماهية بل فرع تقررها ومستلزمة لوجودها لأن إقتضاء الماهية لها انما هو في ظرف وجودها وان لم يكن بشرط وجودها ، وذلك لاستلزام الاقتضاء العلية والذي هو التوقف الوجودي ، فالوجود حيثية ظرفية للوازم الماهية وإن لم يكن حيثية تعليلية .

وقال أيضاً في التقديسات[1] :

" ثم الأمر في العقد الهلي البسيط الحقيقي كما في قولنا (الإنسان متقرر) أعلى درجة من ذلك أيضاً ، إذ الممكن عنه هناك (في الهلية البسيطة المشهورية) هو نفس تجوهر الماهية كالإنسان ، أي أنه من الماهيات المتجوهرة التحقيقية وفي مرتبـــة الواقـــع في مطلب ما الحقيقية ، لامن الماهيات المفروضة التقديرية المستحقة لمطلب ما الشارحة للاسم فقط ولا يلتفت لفت مفهوم التقرر والتجوهر والوقوع المصدري بوجه أصلا ، وإن كان التفتيش يخرج أن ذلك هو صيور الأمر أخيراً على الإطلاق "

---

[1] ص119 .

أي أن قولنا الإنسان متقرر هو الهلية البسيطة الحقيقية والتي يكون موضوعها الإنسان من حيث هو هو لا بشرط التقرر أو بالوجود ، وإن كان في ظرف التقرر والوجود وإلا ما ارتسم في الأذهان ولكن لا يلتفت إلى هاتين الحيثيتين ، بل هو الإنسان الواقع في جواب ما الشارحة الاسمية ، ومفاد الحمل هو تقرر الإنسان في نفسه أما قولنا الإنسان موجود فهو من العقد البسيط المشهوري ، وموضوعه الإنسان المتقرر وبشرط التقرر ، ومفادها ثبوت الإنسان .

والحاصل في هذا الفصل أن السيد الداماد قد استعرض بدقة وعمق مراتب اتصاف الماهية بسائر الصفات الذاتية والعرضية في الواقع ونفس الأمر ، ويمكن تلخيصها في ست مراتب واقعية :

ــ الأولى : مرتبة ما الشارحة ، حيث تتصف فيها الماهية بصفاتها الذاتية المقومة لها دون لحاظ أي شيء سوى المعنى في نفسه ، ولكن في ظرف التقرر التقديري كقولنا الإنسان حيوان ناطق . وتلزمها إمكان التقرر بعد لحاظ سلب مفهومي التقرر وعدمه عن مرتبة الذات المفروضة .

ــ الثاني :مرتبة التقرر الماهوي ، وهو مطلب هل البسيطة الحقيقية ، فنلاحظ الماهية من حيث هي مستندة إلى الجاعل فنقول الإنسان متقرر .

ــ الثالث : مرتبة ما الحقيقية ، وهنا نلاحظ الماهية في ظرف التقرر الفعلي ، فنحمل عليها ذاتياتها المقومة لها بعد تقررها كقولنا الإنسان حيوان ناطق ، وتلزم هذه المرتبة بهذا الاعتبار إمكان الوجود بعد سلب مفهوم الوجود والعدم عن ذاتها المتقررة بالفعل .

ــ الرابع : مرتبة الوجود ، وهو مطلب هل البسيطة المشهورية ، فنلاحظ الماهية من حيث هي متقررة ومجعولة بالجاعل ، فنحمل عليها الوجود ، مثل الإنسان موجود .

ــ الخامس : مرتبة عروض لوازم الماهية الاقتضائية حيث نلاحظ الماهية في ظرف الوجود ولكن من حيث اقتضائها للوازمها .

ــ السادس مرتبة عروض لوازم الوجود حيث نلاحظ الماهية بشرط الوجود .

الفصل الرابع

بحث حول مطلب ما هو وهل البسيطة في الممكن والواجب

بعد أن فرغنا من بيان مراتب اتصاف الماهية في الفصل السابق نتعرض إلى المقارنة بين مطلب ما ، وهل البسيطة في الممكن والواجب بناء على أصالة الماهية .

قال في الأفق المبين[1] :

" مطلب هل على أقسام ثلاثة : هل الشيء ، وهل الشيء موجود على الأطــلاق، هل الشيء موجود على صفة ،ويشبه ان أحق ما يسمى بالهلية البسيطة هو الأول "

يشير إلى أن الهلية البسيطة الحقيقية ، إنما هي لمرتبة التقرر الماهوي أي تجوهر الشيء في نفسه بناء علـــى أصـــالة الماهية ومجعوليتها بالذات ، لا مرتبة الوجود الاعتباري .

وقال في القبسات[2] :

" فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل يقال لها (مرتبة التقرر والفعلية) والمطلب الذي بأزائها (هل البسيطة الحقيقي) أعني هل الشيء ، ومرتبة الموجودية المصدرية المنتزعة منها يقال لها (مرتبة الوجود) وللمطلب الذي بإزائها (هل البسيط المشهوري) أعني هل الشيء موجود على الإطلاق ، وصيور هذين المطلبين بأخره واحـــد بحســـب المحكي عنه "

وهو تأكيد للمعنى السابق ،وبيان إلى أن التفاوت بينهما إنما هو بحسب المرتبة العقلية لا الظرف العيني .

وقال في التقديسات[3] :

" فأما الحقيقة الحقة الوجوبية ، فإذ هي بنفسها متقررة فلا محالـــة بنفســـها مبـــدأ لانتزاع الوجود ، ووجوب التقرر المصدريين ، ومصداق لحمل الموجود وواجـــب

---

[1] ص17.
[2] ص37 .
[3] ص119 .

التقرر والوجود بالضرورة المطلقة الأزلية السرمدية ، لا بحيثية تقييدية ولا بحيثية تعليلية ، ولا بتقييد حكم العقد بما دام الوجود . والتقرر والوجود هنا واحد ، وكذلك الوجود والوجوب واحد ، فوجوب الوجود شرح اسم الحقيقة الحقة ، ومعناه المفهوم وأخص لوازم الحقيقة عند العقل "

لأن واجب الوجود لا ماهية له ، وماهيته عين وجوده ، فهنا تتحد مرتبة التقرر والوجود ، ويكون بذاته منشأ انتزاع مفهوم الوجود ، ويتحد مطلبي هل البسيطة الحقيقية والمشهورة ، هذا بالإضافة إلى أنه ليس له حقيقة معقولة في الأذهان لأن لا ماهية له ، وإنما يستعاض عنها بمفهوم واجب الوجود الذي هو شرح اسم هذه الحقيقة التي دل عليها البرهان .

قال في التقديسات[1] :

" فالماهية من حيث نفسها وبحسب طباع الجواز ليست إلا تقديرية تخمينية بحسب الفرض ، وإنما تستحق بذلك مطلب ما الشارحة للإسم ، ومن جهة الإسناد إلى الجاعل تحقيقية بالفعل مستحقة الوقوع في مطلب ما الحقيقية ، والجواب الحق في الذاتيات في الأول بحسب التقدير وفي الثاني بحسب التحقيق ، فلذلك ينقلب ذاك بعينه إلى ذا مهما استوقن التقرر وأما الحقيقية الحقة القيومية الوجوبية ، فإن مرتبة ما الشارحة لها هي بعينها مرتبة ما الحقيقية ، فالمطلبان بالقياس إلى ذلك الجناب واحد ، والمسؤول يضطره الأمر إلى أن يجيب باللوازم والعرضيات على سبيل التوسع .... وكذلك مرتبة هل هناك ، هي بعينها مرتبة مطلب (ما) وبالعكس . كما أن مرتبة هل البسيط الحقيقي هي بعينها مرتبة مطلب (هل البسيطة المشهوري) فإذن قد استبان ان تكثر المطالب إنما هو في الماهيات الجائزة ، فأما في الحقيقة الحقة فقاطبتها واحد "

أي أن في الممكنات تكون مرتبة ما الشارحة متقدمة على ما الحقيقية المتقدمة على هل البسيطة المشهورية ، وفي الواجب الوجود بذاته ، تكون كلها واحد وفي مرتبة واحدة وهي مرتبة الذات الواجبية.

وقال في التقديسات[2] :

---

[1] ص120 .
[2] ص129 .

" إن مطابق الوجود في ظرف ما هو نفس حيثية الذات المتقررة في ذلك الظـــرف ، فإذا كانت الماهية متقررة في الأعيان لا بحيثية ما وراء نفسها مطلقاً ، كانت لا محالة هي بنفسها مطابق الوجود العيني ، فلم تكن نسبة الوجود إليها نســـبة العـــوارض واللواحق ، أيسوغ أن تكون حيثية الماهية بما هي هي مطابق شيء ما من العوارض واللواحق ، وقد كان بزغ لك أنه ليس يصح هنا ذاتي للماهية داخل فيها ، فـــإذن الوجود هناك هو بعينه نفس الماهية ، ومفاده هو تحقق نفسه لا تحقق شيء ، وأيضاً إن وجوب التقرر والوجود بالذات هو تصحح الحقيقة وتأكدها وهو ينبوع كـــل حقيقة ، ومبدأ كل وجود ، فكيف لا يكون هو بنفسه حقيقة غير لاحقة بماهيتـــه ، ولا متعلقة بحقيقة أخرى "

يريد أن يبين هنا الفرق بين ماهية الممكن والواجب في حمل مفهوم الوجود عليهما ، فهو يحمل على الواجـــب بالحيثية الاطلاقية وعلى الممكن بالحيثية التعليلية .

وقال في التقديسات[1] :

" لعل بين نسبة الإنسانية إلى ذات الإنسان ، ونسبة الموجودية إلى الموجود الحق مع ما دريت من الاتفاق بوجه ، اختلافاً مستبيناً من وجوه أخر وفرقاناً مبينا .اليســـت ذات الإنسان يكتنهها العقل ويجدها مرتسمة في النفس فينتزع منـــها الإنســـانية ، والموجود الحق يمتنع أن يحده ذهن أو يناله عقل ولو من الفاسدات العاليـــات (أي العقول) ، بل إنما العقل يدرك مفهوم الوجود ثم الفحص والبرهان يشهدان علـــى شدة الوله والدهش : أن له مبدأ ومطابقاً لا يتمثل في القوى العاقلة ...... فهنـــاك يعقل المعنى الانتزاعي فيعرف أن له منتزعاً منه بالذات ، وفي الإنسان يعقل المنتزع منه ثم ينتزع المعنى "

هنا يريد ان يفرق بين كيفية انتزاع مفهوم الوجود من الممكن والواجب ، فالممكن ترتسم ماهيته في الذهن أولاً فينتزع منها العقل مفهوم الوجود بعد نسبتها إلى جاعلها ، وليس الأمر في الواجب تعالى كذلك لامتناع تصور ماهيته لأنها عين وجوده في الأعيان ، بل بعد انتزاع مفهوم الوجود من ماهية الممكن وكونه عارض على ماهيته ، فيـــدرك العقل بالبرهان بعد ذلك وجود موجود يكون وجوده عين ذاته ، وهو مطابق بذاته لهذا المفهوم بلا أي حيثية تعليلية أو تقييدية.

---

[1] ص131 .

الفصل الخامس

الجعل البسيط للماهية

يتعرض السيد الداماد في هذا الفصل إلى إثبات مجعولية الماهية بالجعل البسيط بناء على أصالتها ، وهما متلازمان ، لأن الأمر الاعتباري لا يتعلق به الجعل ، ولأن الماهية في ذاتها مستوية النسبة إلى التقرر واللاتقـــرر وإلى الوجـــود والعدم ، فلا يمكن أن يكون تقررها ووجودها إلا بالغير ، ولكن تتقرر أولاً في ذاتها بجعل الجاعل فيلحقها الوجـــود ثانياً بالاستتباع ، لا بجعل جديد ولا باقتضاؤها الذاتي ، وهذا هو معنى الجعل البسيط .

فالجاعل أفاض نفس الماهية فلزمها الوجود العيني بأثارة الذاتية من العينية والتشخص ومنشأية الآثار وذلك بتبـــع وجود الجاعل الأصيل .

قال في الأفق المبين[1] :

" الجعل إما بسيط وهو جعل الشيء وأثره التابع له نفس ذلك الشيء ، ويتقـــدس عن تعلق شيء بشيء ولا يكون بحسبه إلا مجعول فقط يبدعه الجاعل ويقبض نفسه ، ويعبر عن تلك المرتبة المجعولة بتقرر الذات وقوام الماهية وفعليتها "

وهو إشارة إلى الجعل البسيط للماهية بناء على أصالتها.

وقال أيضاً في الأفق المبين[2] :

" لعل الحق لا يتعدى مجعولية المهيات بالجعل البسيط كما في القرآن العزيز من قوله (جعل الظلمات والنور) على معنى أن أثر الجاعل وما يفيضه ويبدعه أولاً وبالذات هو نفس الماهية ، ثم تستتبع ذلك جعلاً مؤلفاً للموجودية مفاده خلط الوجود والماهية ، وصدق الحمل في قولنا (الإنسان موجود) ، ولكن لا باستئناف إفاضة من الجاعل أو باقتضاء من الماهية الفائضة بل بنفس استيجاب ذلك الجعل المتقدس البسيط على سبيل الاستلزام والاستتباع .

ألست قد سبق إلى فطانتك أن الوجود حقيقته صيرورة الماهية ، وأن نفس قوام

---

[1] ص6 .

[2] ص9 .

الماهية مصحح حمل الوجود ومصداقه ، فاحدس أنها إذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث أصل قوامها عن الفاعل وصدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها ، خرجت عن حدود بقعة الإمكان وهو باطل ، فإذن هي فاقرة إلى فاعلها من حيث قوامها وتقررها ، ومن حيث حمل الموجودية ، وهي في ذاتها بكلا الاعتبارين في الليس البسيط والسلب الصرف والقوة المحضة ، ويخرجها مبدعها إلى التقرر والأيس بجعل بسيط يتبعه على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف ولا باستيناف "

أي أن الماهية لكونها ممكنة الذات ، مستوية النسبة إلى التقرر واللاتقرر والوجود والعدم فهي لا تقتضي التقـــرر والوجود بذاتها بل تفتقر إلى جاعل لتقوم ذاتها أولاً ، فتصير في الأعيان وينتزع منها مفهوم الوجود بلحاظ مجعوليتــــها ثانياً ، فالجاعل جعل الماهية بالجعل البسيط ، لا أنه جعلها موجودة اللهم إلا بالعرض .

وقال في الأفق المبين[1] :

" ومنها (أي فروع الجعل البسيط للماهية) سبق فعلية الماهية على الوجود ، إنمـــا يستقيم على تلك المحجة ، فيقال صار الإنسان فوجد ، لست أقول صار الإنســـان إنساناً أو شيئاً آخر فوجد ، بل صدر نفس الإنسان وفاض قوامه فوجـــد ، وأمـــا الذين لا يؤمنون بالجعل البسيط ، فلعل القول بالمساوقة أصح لأنظارهم (أي جعل الماهية موجودة) ، لكن تأخر اللواحق المنضمة والانتزاعات اللاحقة والاعتبـــارات العارضة عن مرتبة قوام الماهية ، كاد أن يكون من الفطريات ، وأما سبق الوجـــود على الفعلية فلا يستصحه إلا ذو فطرة سقيمة "

بعد إشارته إلى الجعل البسيط للماهية ، يعرّض بالمخالفين له في هذه المسألة ، فمنهم من ذهب إلى أن المجعول هو اتصاف الماهية بالوجود كما ينسب إلى بعض المشائين ، وأشكل عليه بأن لازمه اتحاد العارض بالمعروض في المرتبـــة العقلية وهو محال ، ومنهم من ذهب إلى أن المجعول هو الوجود لا الماهية كالملا صدرا واتباعه القائلون بأصالة الوجود ، فرد عليهم بأن لازمه تقدم العارض وهو الوجود على المعروض وهو الماهية في المرتبة العقلية وهو بديهي البطلان .

---

[1] ص19 .

الفصل السادس

تشخص الماهيات

في هذا الفصل يشير السيد الداماد إلى مسألة مهمة مغفول عنها بين المتأخرين بعد الملا صدرا وإلى يومنا هـــذا ، وهو أن التشخص يقال بالاشتراك اللفظي بين معنيين ، أحدهما إضافي بمعنى التميز الشخصي للماهيات ، والآخر بمعنى امتناع الشركة .

والمعنى الأول هو المشهور بين الفلاسفة بالعوارض المشخصة أي المميزة ، وهي في الواجب تعالى بنفس وجوده القائم بذاته ، وفي المعقول المجردة بنفس اقتضائها الماهوي ، وفي الماديات بالوضع والزمان بحسب الاستعداد الهيـــولاني فيها[1].

وهذه العوارض المشخصة وإن كانت ليس لها إلا مصداق واحد في الخارج ولكن مع ذلك لم يدع أي فيلسوف أنها تفيد الشخصية في الخارج بالمعنى الثاني ، ولو انضم إليها ألف قيد .

وقد أشار ابن سينا إلى هذا الأمر في إلهيات الشفاء بقوله[2] :

> **" وإذا كان كل اسم يحصر في حد المفرد يدل على نعت ، والنعت يحتمل الوقـــوع على عدة ، والتأليف لا يخرجها من هذا الاحتمال ، فإنه إذا كان "أ" معـــنى كليـــاً وأضيف إليه "ب" – وهو معنى كلي – جاز أن يكون فيه تخصيص ما. ولكـــن إذا كان تخصيص كلي بكلي يبقى بعده الشيء الذي هو "أ" و"ب" كلياً يجوز أن يقـــع فيه شركة. ومثال ذلك: "هذا سقراط" ، إن حددته فقلت: إنه الفيلسوف ، ففيـــه شركة؛ وإن قلت: الفيلسوف الدّيّن ، ففيه شركة؛ فإن قلت: الفيلســـوف الـــدَّيّن المقتول ظلماً ، ففيه أيضاً شركة "**

وهو صريح بأن ما يسمى بالعوارض المشخصة لا تشخص الماهية بالمعنى الثاني أبداً وإن كثرت ، وإنمـــا سميـــت بالمشخصة لأنها إذا اجتمعت وتكاثرت تؤدي إلى انحصارها في الخارج في شخص واحد ، وإن كانت بحسب التصور العقلي يمكن فيها الشركة .

---

[1] تعليقات ابن سينا ص145 .

[2] ص246 .

أما المعنى الثاني ، فهو من خصائص أنحاء الوجود العيني المقابل للوجود الذهني الكلي وهو لواجب الوجود بالذات أولاً ولغيره من الماهيات ثانيا وبالتبع .

قال السيد الداماد في التقديسات[1] :

> **" ألم يبلغك أن لفظة التشخص تقع في الاطلاق الصناعي على معنيين : أحدهما تميز الشيء عن سائر مشاركاته في الوجود والآخر امتناع الشركة الحملية فيه بحسب نفسه "**

فالمعنى الأول معنى إضافي والثاني نفسي ، وهو صريح في المدعى .

وقال أيضاً في الإيماضات[2] :

> **" إن تشخص الشيء من جهته نحو وجوده الذي يخصه به العقل ، ممتازاً عن وجودات الأشياء ، مبايناً في الحمل بما له من الخواص والأعراض اللاحقة التي هي إمارات الوحدة الشخصية من تلقاء اقتضاء جوهر الماهية ، أو بحسب استعداد المادة ، وإنما مبدأ شخصيته نحو الوجود أي امتناع حمله على كثيرين ارتباطه بالموجود الحق المتشخص بنفس ذاته ارتباطاً خاصاً يجهل كنهه ويعلم خصوصه بالبرهان ، اليس العقل الصريح الذي لم يكدر بصحابة الطبيعة ، يحكم أن الكليات المتضامنة متناهية أو غير متناهية ككل واحد في عدم إفادة الشخصية ، فلو كان لكل شيء ماهية كلية ، لاستحال حصول الجزئية ، فشيء مما يقع تحت المقولات الجائزات لا تكون بحسبه الشخصية . فإذن شخصية الأشياء بالشيء المبدع المتشخص بالذات ، كما وجودها ووجوبها به "**

يشير إلى أن التشخص بمعنى التميز هو إمارة للتشخص بمعنى الجزئية الحقيقية ، والأول معلول للماهية كما في المجردات أو الاستعداد المادي كما في الماديات ، أما المعنى الثاني فمعلول للارتباط بواجب الوجود المتشخص بذاته .

---

[1] ص186 .

[2] ص53 .

الفصل السابع

انحفاظ الماهيات في أنحاء الوجودات

يشير السيد الداماد في هذا الفصل إلى مسألة مهمة مبنية على أصالة الماهية ، وهي انحفاظ الماهية بعينها في أنحاء الوجود المختلفة ، وهو معنى عينية الماهية الذهنية للماهية الخارجية ، وهو أمر متفق عليه بين الفلاسفة ، وبه ترتفع السفسطة والتشكيك بإمكان العلم بالأشياء الخارجية .

والبرهان الذي أقامه السيد الداماد على ذلك ، أن الوجود عارض على الماهية ، والعارض لا يبطل المعروض أو يبدله وإلا ما كان عارضاً له ، فالوجود الذهني أو الخارجي لا يبدل من حقيقة الماهية .

أما في واجب الوجود الذي تكون حقيقته في الأعيان ، فلا ماهية له ترتسم في الأذهان ، ولا يؤدي ذلك إلى امتناع العلم به مطلقاً ، بل الممتنع هو العلم بكنه ذاته كما هو الحال في الممكنات من ذوات الماهيات ، بل تعلم به بأنحاء وجوده بالبرهان اللمي عن طريق الملازمات العقلية ، إما انطلاقاً من طبيعة الماهية المعلومة الكنه كبرهان الإمكان ، أو انطلاقاً من طبيعة الموجود المطلق وإنقسامه إلى الواجب والممكن بحسب حكم العقل الضروري بما يسمى ببرهان الصديقين .

قال السيد الداماد في القبسات[1] :

" إن سنخ جوهر الماهية وجوهرياتها واجبة الانحفاظ في جميع أنحاء الوجود وأوعية التحقق ، أليست الوجودات بأسرها من عوارض الماهية ؟ والعوارض لا تبدل جوهر الحقيقة ولا تغير سنخ الماهية .
فنفس الماهية المرسلة وجميع ذاتياتها محفوظة غير متبدلة في الخارج والذهن وفي جميع المراتب واللحاظات بته ، وإنما المتبدل خصوصيات أنحاء الوجود والتشخصات واللوازم والعوارض بحسبها لا غير "

يشير إلى انحفاظ ذات الماهية وذاتياتها المقومة لها في الوجود الذهني والخارجي بحيث يكون الحكم عليها في الذهن سارياً إلى الأفراد الخارجية ويطابق الحد والبرهان الواقع العيني .

---

[1] ص39 .

وقال أيضاً في القبسات[1] :

" إنما يتصحح الوجود الارتسامي في الذهن لما لا يكون الوجود عين ماهيته ، فأما ما ماهيته عين الوجود ، فإنه يمتنع أن يكون لماهيته الحصول في ذهن من الأذهان "

لأن الماهية لو كانت حقيقتها أنها في الأعيان فلا يمكن أن تحصل في الأذهان للزوم سلب الشيء عن نفسه ، وانقلاب ظرف التشخص والجزئية إلى ظرف العموم والكلية ، وهو محال .

الفصل الثامن

إبطال أصالة الوجود

في هذا الفصل يوجه السيد الداماد البحث والاستدلال لإبطال أصالة الوجود الإمكاني ، والتي بها تثبت أصالة الماهية ، لامتناع اعتباريتهما معاً .

وخلاصة الاستدلال ، أن الوجود لو كان معنى متحصلاً في الأعيان ، لكان إما كلياً طبيعياً كالماهيات الواقعة في جواب ما هو ؟ وإما أن يكون جزئياً حقيقياً .

وعلى الأول إما أن يكون جنساً لأنواع مختلفة أو نوعاً لأفراد كثيرة ، فيصير الوجود من ذاتيات الممكن ، فيكون الممكن موجوداً بالضرورة الذاتية والمفروض أنه ممكن الوجود ، وأيضاً يمتنع حدوثه مطلقاً بجميع أنحاء الحدوث وهو بديهي البطلان .

وعلى الإحتمال الثاني في كونه جزءاً حقيقياً فيكون متشخصاً بذاته ، فيكون موجوداً بذاته لمساوقة الوجود للتشخص ، وكل موجود بذاته فهو واجب الوجود بذاته وقد فرضناه ممكن الوجود .

وقد أورد السيد الداماد هذا الاستدلال في رسالة مستقلة سماها (مفهوم الوجود والماهية) نورد بعض المتقتطفات الضرورية منها هنا لأهميتها :

---

[1] ص49

قال[1] : " إذا كان الوجود مشتركاً معنوياً بين الوجودات المحصلة الخارجية فيكون مفهوم وهو ظاهر ، ومعبر عنه أيضاً ، وذلك المعبر عنه أمر متحصل في الخارج كما هو المفروض . وذلك الأمر المتحصل لا يخلو أن يكون كلياً طبيعياً موجوداً في الخارج أو لا يكون كلياً طبيعياً ، بل يكون جزئياً حقيقياً متشخصاً بذاته ، وكل واحد منهما باطل :

أما الأول : فإنه إذا كان كلياً طبيعياً فلا بد وأن يكون جنساً طبيعياً أو نوعاً طبيعياً ، وكلاهما باطلان ، لأنه يلزم أن يكون الوجود جزءاً جنسياً بالقياس إلى الممكن أو تمام ماهية الممكن ، فيلزم إلا يكون الممكن ممكناً ، لأن نسبة الوجود إلى الممكن نسبة إمكانية ، ونسبة الجنس إلى ما هو جنس له ، ونسبة النوع إلى ما هو نوع له نسبة الذاتي إلى ذي الذاتي ، ولا شك أنه نسبة الذاتي إلى ذي الذاتي ليست نسبة إمكانية كما لا يخفى على المتتبع ، فيلزم أن تكون نسبة الوجود إذا كان للممكن نسبة غير إمكانية ، والنسبة غير الإمكانية قاطعة للإحتياج إلى العلة ، فيلزم انقلاب الماهية.

وأيضاً كل أمر يكون نسبة الوجود إليه ضرورية ذاتية يلزم أن يكون أزلياً سرمدياً .... فيلزم أن تكون جميع الموجودات المتحققة في الخارج أزلية سرمدية ، ولم يتحقق وجود حادث أصلاً ، فيلزم قدم العالم بجميع أجزائه ، وهو باطل اتفاقاً وبداهة .

وأما الثاني : وهو أن لا يكون المعبر عنه بمفهوم الوجود كلياً ، بل يكون جزئياً حقيقياً متشخصاً بذاته ، فهو باطل أيضاً ...... فنقول لا جائز أن يكون شيء من الممكن بحيث يكون التشخص عين ذاته ، لأن كل أمر يكون التشخص عين ذاته يكون الوجود أيضاً عين ذاته ..... فيكون واجب الوجود بالبديهة "

فالحاصل من هذا الاستدلال أن القول بأصالة الوجود في الممكنات تستلزم انقلاب الممكن واجباً وهو محال .

هذه خلاصة تقريرات واستدلالات السيد الداماد حول أصالة الماهية واعتبارية الوجود نقلناها بصورة مباشرة من كتبه المعتبرة مع ما أمكن من الشرح والتعليق حتى يتضح لنا مذهبه دون أي لبس أو اشتباه .

---

[1] ص504 مصنفات ميرداماد.

خاتمة الباب الثالث

لقد تبين لنا من خلال هذا الباب كيف جعل السيد الداماد الماهية من حيث كونها تمثل ذات الشيء ، الأصل الأول في ظرف واقعية الموجود الممكن ، وأنها هي المعروضة لسائر الصفات والاعتبارات ، وأن الوجود للماهية ليس إلا اعتبار موجودية الماهية وتحققها في الأعيان أو الأذهان ، وليس له هوية خاصة في الأعيان بأي نحو من الاتحاد .

كما تبين لنا ، كيف ذهب السيد الداماد إلى أن تحقق الماهية في الأعيان ليس بذاتها ، وإنما بتبع استنادها إلى الجاعل الواجب بذاته ، وأنها مجعولة بالجعل البسيط ، بمعنى أن الجاعل ، قد أفاد ذاتها التي هي حقيقتها في الأعيان والمستتبع لوجودها الإثباتي ، أي انتزاع مفهوم الوجود منها وحمله عليها.

كما أشار السيد الداماد إلى تقدم مرتبة التقرر الماهوي على مرتبة الوجود في نفس الأمر مع اتحادهما في ظرف الوجود .

وأشار أيضاً إلى أن تشخص الماهية له إطلاقان : الأول بمعنى الامتياز الشخصي ، والمعنى الثاني هو امتناع الشركة ، وهو إنما يكون بالوجود الواجب الأصيل ، لأن الوجود يساوق التشخص ، فكما أن وجودها منه تعالى ، فتشخصها كذلك .

وفي نهاية الباب أشرنا إلى أهم إشكال للسيد الداماد على أصالة الوجود الإمكاني ، إلا وهو انقلاب الممكن بالذات إلى الواجب بالذات ، وسوف نتعرض لكل هذه الآراء والإشكالات بنحو تفصيلي في الباب المختص بالمحاكمة العلمية بين الحكيمين إن شاء الله تعالى .

الباب الرابع

تقريرات الملا صدرا

لأصالة الوجود واعتبارية الماهية

مقدمة الباب

بعد أن استعرضنا في الباب السابق تقريرات السيد الداماد لأصالة الماهية والأدلة التي أقامها لإثبات اعتبارية الوجود ، نستعرض في هذا الباب تقريرات تلميذه الملا صدرا في إثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية .

وقد أقام الملا صدرا الكثير من الأدلة على إثبات هذا المطلب في أكثر كتبه المشهورة كالأسفار الأربعة والشواهد الربوبية والمشاعر وغيرها ، ولكننا اكتفينا هنا بالنقل عن كتاب المشاعر بوصفه الكتاب الوحيد الذي جمع فيه الملا صدرا كل استدلالاته وتقريراته الفلسفية حول هذه المسألة بنحو منطقي ومنظم وشامل مع مراعات الترتيب والاتصال ، على خلاف سائر كتبه حيث توجد هذه الأدلة بنحو مبعثر وناقص .

ولقد سعينا أيضاً في أثناء النقل المباشر للنصوص المقتبسة إلى الشرح والتعليق عليها لأجل المزيد من الإيضاح .

وقد شرع الملا صدرا في بداية استدلالاته إلى التنبيه على أن أصالة الوجود أمر بديهي وأن التصديق بها يحصل مع أدنى تأمل ، ثم بدأ بإبطال أصالة الماهية بسلسلة من القياسات الاستثنائية والتي تستلزم محالات كثيرة مع فرض أصالة الماهية .

ثم انتقل بعد ذلك إلى إثبات مجعولية الوجود دون الماهية المستلزم لأصالته واعتبارية الماهية ، لأن المجعول هو المتحقق في الأعيان وهو معنى الأصالة .

وفي الختام شرع في الرد على الإشكالات التي يمكن أن ترد على القول بأصالة الوجود ، وبعد دفع هذه الإشكالات وإبطال أصالة الماهية يستقر القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية بحسب نظره .

الفصل الأول

إثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية

أورد الملا صدرا في هذا الفصل أدلة متعددة ومتنوعة بعضها لإثبات أصالة الوجود ، وأكثرها لإبطال أصالة الماهية المستلزمة لثبوت أصالة الوجود .

والملاحظ على أكثرها أنها من ابتكاراته الشخصية التي لم يتعرض لها أي فيلسوف قبله ، كما أنه يطرحها بنحو بسيط ، كأنها تنبيهات على أمور بديهية واضحة الدلالة ، كانت مغفولاً عنها عند جمهور الفلاسفة قبله .

فلنشرع الآن في استعراض هذه الأدلة من كتابه الموسوم بالمشاعر ، وذلك مع بعض الشرح والتعليق إذا اقتضى الحال .

قال في المشعر الثالث[1] :

" اعلم أن الوجود أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة موجودة وعليه شواهد قطعية "

ـــ الشاهد الأول :

" إن حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتب عليه آثاره وأحكامه فالوجود إذن أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة ، إذ غيره به يصير ذا حقيقة فهو حقيقة كل حقيقة ، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى ، فهو بنفسه في الأعيان ، وغيره ـــ أعني الماهيات ـــ به في الأعيان لا بنفسها "

أي أن حقيقة كل شيء إنما تكون بوجوده الخاص العيني ، ولذلك فقد اتفق المناطقة على أن مطلب ما الشارحة ينقلب إلى ما الحقيقية بعد هل البسيطة ، أي بعد تحقق الشيء في الأعيان . فإذا كان الأمر كذلك ، فالوجود الذي به تتحقق الأشياء في الأعيان أولى بأن يكون متحققاً في الأعيان . فمثلاً لو كان كل شيء ابيض بالبياض ، فالبياض أولى بالأبيضية .

ـــ الشاهد الثاني[2]:

---

[1] ص9 .

[2] ص12.

" إن من البين الواضح أن المراد بالخارج والذهن في قولنا (هذا موجود في الخارج) و (ذاك موجود في الذهن) ليسا من قبيل الظروف والأمكنة ولا المحال ، بل المعـــنى بكون الشيء في الخارج أنه له وجوداً يترتب عليه آثاره وأحكامـــه ، وبكونـــه في الذهن أنه بخلاف ذلك ، فلو لم يكن للوجود حقيقة إلا مجرد تحصل الماهية ، لم يكن حينئذ فرق بين الخارج والذهن ، وهو محال ، إذ الماهية قد تكون متحصـــلة ذهنـــاً وليست بموجودة في الخارج "

هذا قياس استثنائي لإبطال أصالة الماهية ، وهو أنه لو كانت الماهية أصيلة لاستوى الوجود الذهني والخارجي ، والتالي باطل فالمقدم مثله .

وبطلان اللازم ضروري ، لأن الوجود الذهني وجود مثالي علمي كلي خالي من الآثار العينية ، والوجود العيني وجود أصيل جزئي متشخص ومنشأ للآثار الحقيقية .

وأما بيان الملازمة ، لأن الماهية على فرض أصالتها محفوظة في الوجودين ، وبما أن الوجود أمر اعتباري ، فيلـــزم إستواء الوجودين .

ـــ الشاهد الثالث[1] :

" إنه لو كانت موجودية الأشياء بنفس ماهياتها ، لا بأمر آخر ، لامتنع حمل بعضها على بعض ، والحكم بشيء منها على شيء كقولنا زيد حيوان ، والإنسان ماشي ، لأن مفاد الحمل ومصداقه هو الاتحاد بين مفهومين متغايرين ، وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجوداً وتغايرهما مفهوماً وماهية ، وما به المغايرة غير ما به الاتحاد ، وإلى هذا يرجع ما قيل أن الحمل يقتضي الاتحاد في الخارج والمغايرة في الذهن فلو لم يكن الوجود غير الماهية ، لم تكن جهة الاتحاد مخالفة لجهة المغايرة ، واللازم باطل فالملزوم مثله .
بيان الملازمة أن صحة الحمل مبناه على وحدة ما وتغاير ما ، إذ لو كان هناك وحدة محضة لم يكن حمل ، ولو كان كثرة محضة لم يكن حمل ، فلو كان الوجود أمراً انتزاعياً تكون وحدته وتعدده تابعين لوحدة ما أضيف إليه وتعدده من المعاني والماهيات ، وإذا كان كذلك لم يتحقق حمل متعارف بين الأشياء سوى الحمل الأولي الذاتي ، فكان الحمل منحصراً في الحمل الذاتي الذي معناه الاتحاد بحسب المعنى "

[1] نفس الصفحة .

هذا أيضاً قياس استثنائي لإبطال أصالة الماهية ، وهو لو كانت الماهية أصيلة لامتنع الحمل الشائع الصناعي بين الماهيات المتباينة ، والتالي باطل فالمقدم مثله .وبطلان اللازم ضروري وإلا لزم بطلان جميع القضايا العلمية .

أما وجه التلازم فهو كما أشار في الاستدلال أن طبيعة الحمل تقتضي التغاير من وجه ليفيد الحمل ، والاتحاد من وجه ليصح الحمل ، وجهة التغاير في الحمل هي الماهيات أما جهة الاتحاد فيها في الحمل الشائع هو الوجود لا غير ، ومع اعتباريته يكون الاتحاد اعتباري ، فلا تصدق قضية علمية وهو باطل بالضرورة .

ــ الشاهد الرابع[1] :

> **" لو لم يكن الوجود موجوداً ، لم يوجد شيء من الأشياء ، وبطلان التالي يوجب بطلان المقدم .**
> **بيان الملازمة : إن الماهية إذا اعتبرت بذاهّا مجردة عن الوجود ، فهي معدومة وكذا إذا اعتبرت بذاهّا مع قطع النظر عن الوجود والعدم ، فهي بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة . فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته لم يمكن ثبوت أحدهما للآخر ، فإن ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه أو اعتباره معه متفرع على وجود المثبت له أو مستلزم لوجوده ....**
> **وما قيل من أن موجودية الأشياء بانتساهّا إلى واجب الوجود ، فكلام لا تحصيل فيه ، لأن الوجود للماهية ليس كالبنوة للأولاد حتى يتصفوا بها لأجل انتساهم إلى شخص واحد ، وذلك لأن حصول النسبة بعد وجود المنتسبين واتصافها بالوجود ليس إلا نفس وجودها "**

وهو قياس استثنائي بأن الماهية لو كانت أصيلة ما وجد شيء من الأشياء في عالم الإمكان ، والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله .

وبيان الملازمة : أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا تقتضي الوجود ولا العدم فيمتنع وجودها بذاهّا في الأعيان ، ولا ينفع القول بأنها موجودة بانتساهّا إلى الجاعل لضرورة تأخر النسبة عن طرفيها ، فتستلزم وجود الماهية أولاً قبل وجودها بالواجب وهو واضح البطلان .

ــ الشاهد الخامس[2] :

---

[1] ص13 .
[2] ص14 .

" إنه لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان ، لم يتحقق في الأنواع جزئي حقيقي ، وهو شخص النوع . وذلك لأن نفس الماهية لا تأبى الشركة بين كثيرين ، وعن عروض الكلية لها بحسب الذهن ، وإن تخصصت بألف تخصيص من ضم مفهومات كثيرة كلية إليها . فإذن لا بد وأن يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة تكون تلك الزيادة أمراً متشخصاً لذاته غير متصور الوقوع للكثرة ، ولا نعنى بالوجود إلا ذلك الأمر ، فلو لم يكن متحققاً في أفراد النوع لم يكن شيء منها متحققاً . هذا خلف وأما قول أن التشخص من جهة الإضافة إلى الوجود الحق المتشخص بذاته ، فقد علم فساده بمثل ما مر ، فإن إضافة شيء إلى شيء بعد تشخصهما جميعاً ".

وذلك لأن الماهية من حيث هي لا تأبى الكلية مطلقاً ، ولو أضيف إليها ألف قيد ماهوي ، لأن إضافة كلي إلى كلي لا يؤدي إلى التشخص بل التعين لا غير ، والقول بأنها متشخصة بالانتساب إلى الجاعل المتشخص بذاته يلزم نفس الإشكال السابق وهو تشخصها قبل تشخصها بالجاعل.

ـــ الشاهد السادس[1] :

" إن اتصاف الماهية بالوجود وعروضه لها ليس اتصافاً خارجياً وعروضاً حلولياً بأن يكون للموصوف مرتبة من التحقق والكون ليس في تلك المرتبة مخلوطاً بالاتصاف بتلك الصفة بل مجرداً عنها وعن عروضها ...... وهذا النحو من العروض لا يمكن أن يكون لمعروضه مرتبة من الكون ولا تحصل وجودي لا خارجاً أو ذهناً لا يكون المسمى لذلك العارض .

فإذا تقرر هذا الكلام ، فنقول لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان لم يكن عروضه للماهية هذا النحو الذي ذكرناه ، بل كان كسائر الانتزاعيات التي تلحق الماهية بعد ثبوتها وجوداً مع مغايرتها إياه معنى ومفهوماً في ظرف التحليل "

أي لو كانت الماهية أصيلة لامتنع اتصافها بالوجود بناء على قاعدة الفرعية ، بيان ذلك :

إن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، فثبوت الوجود للماهية عند حمله عليها يستلزم ثبوتها قبل عـــروض الوجود كما هو الحال في سائر المفاهيم الانتزاعية .

---

[1] ص16 .

مع أن مفاد حـــمله عليها هو ثبوتها لا غير ، فيلزم ثبوتها قبل ثبوتها وهو محال .

وأما بناء على أصالة الوجود ، فتكون الماهية موجودة بالوجود العيني ومنتزعة منه ثم يحمل عليها مفهوم الوجود للتباين بينهما بعد لحاظ الماهية من حيث هي هي ويكون مفاد الحمل هو تحققها بعرض الوجود العيني الأصيل .

ــ الشاهد الثامن[1] :

> **" إن مراتب الشديد والضعيف ــ في ما يقبل الأشد والأضعف ــ أنواع متخالفة بالفصول المنطقية عندهم ، ففي الاشتداد الكيفي ــ مثلا في السواد ــ وهو حركة كيفية ، يلزم عليهم لو كان الوجود اعتبارياً عقلياً ، أن يتحقق أنواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين.**
>
> **وثبوت الملازمة كبطلان اللازم معلوم لمن تدبر واستبصر أن بإزاء كل حد من حدود الأشد والأضعف ، إذا كان ماهية نوعية ، كانت هناك ماهيات متباينة بحسب المعنى والحقيقة حسب انفراض الحدود الغير المتناهية ، فلو كان الوجود أمراً عقلياً نسبياً ، كان تعدده بتعدد المعاني المتمايزة المتخالفة الماهيات فيلزم ما ذكرناه "**

أي لو كانت الماهية أصيلة للزم في الحركة الاشتدادية وجود أنواع غير متناهية بين حاصرين ، والتـــالي باطـــل بالضرورة ، فالمقدم مثله .

أما بيان الملازمة ، فلأن الحركة الاشتدادية كالحركة الكيفية عند جمهور الحكماء إنما هو بوجود أنواع متباينة في كل حد من حدود المسافة ينبغي أن يكون فيه نوع من أنواع المقولة التي فيها الحركة بناء على أصالة الماهيـــة ، وإلا لانقطعت الحركة لأن وجود نوع واحد في حدين يستلزم السكون ، وبما أن هذه الحدود لا متناهية لإمكان فـــرض حد بين حدين على امتداد المسافة ، فيلزم وجود أنواع لا متناهية بالفعل بين حاصرين وهو المبدأ والمنتهى وهو محال.

وقال في الشاهد الخامس من المشعر السابع[2] :

> **" إنه يلزم على مذهبهم أن يكون معنى الذاتي كالجوهر مشككاً متفاوتاً بالأقدمية ، والتالي باطل عندنا وعندهم جميعاً ، فكذا الملزوم . لأن بعض أفراد الجـــوهر علـــة لبعض آخر .... فإذا كانت العلة ماهية ، وكان المعلول ماهية ، كانت ماهيـــة العلة بما هي هي متقدمة على ماهية المعلول ، وهي في ذاتها متأخرة عن ماهية علتها**

---

[1] ص17 .
[2] ص42 .

، وإذا كانتا جوهرين ، كانت جوهرية أحدهما بما هي جوهرية أسبق من جوهرية الأخرى كذلك ، فيلزم التشكيك في معنى الذاتي ، وهذا باطل عند محصلي الحكماء "

وهو أيضاً قياس استثنائي حاصله : أنه لو كانت الماهية أصيلة للزم التشكيك في الماهية والتالي باطل بإجماع الحكماء والمحققين ، فالمقدم مثله ، بيان الملازمة : إن جوهر العقل علة لجوهر الجسم عندهم مع اتحادهما في الجوهرية مما يستلزم تقدم جوهر العقل على جوهر الجسم ، وهذا التقدم إما في الوجود وهو أمر اعتباري بحسب الفرض ، وإما في الجوهرية ، فيلزم التشكيك في الماهية وهو محال .

وقال في الشاهد السادس من المشعر السابع أيضاً[1] :

" إنه قد تقرر عندهم أن مطلب (ما الشارحة) غير مطلب (ما الحقيقية) ، وليست الغيرية في مفهوم الجواب عنهما لأنه الحد عند المحققين لا غيره . فهذه المغايرة بين المطلبين ليست إلا من جهة اعتبار الوجود في الثاني دون الأول ، ولزم من ذلك إلا يكون الوجود مجرد أمر هو انتزاعي عقلي بل يكون أمراً حقيقياً ، وهو المطلوب "

أي أنه لو كانت الماهية أصيلة لارتفع الفرق بين ما الشارحة والحقيقية ، والتالي واضح البطلان ، فالمقدم مثله .

وبيان الملازمة : أن الفرق بين ما الشارحة وما الحقيقية للماهية ليس في المفهوم والماهية ، بل في الوجود ، لأن الأولى قبل هل البسيطة والثانية بعدها ، فلو كان الوجود أمراً اعتبارياً لارتفع الفرق بينهما وهو محال .

---

[1] ص43 .

الفصل الثاني

إثبات مجعولية الوجود وإبطال مجعولية الماهية

سعى الملا صدرا في هذا الباب إلى إثبات أن الوجود هو المجعول بناء على أصالته وذلك بإبطال تعلــق الجعــل بالماهية المستلزم لاعتباريتها المستلزم لأصالة الوجود كما قلنا قبل ذلك ، وقد أقام على ذلك عدة أدلة من نوع القياس الاستثنائي أيضاً :

قال في المشعر السابع :

ـــ الشاهد الأول[1] :

" لوكانت الماهية بحسب جوهرها مفتقرة إلى الجاعل لزم كونها متقومة به في حــد نفسها ومعناها ، بأن يكون الجاعل معتبراً في قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصورها بدونه ، وليس كذلك ، فإنا قد نتصور كثيراً من الماهيات بحدودها ولم نعلم أنها هل هــي حاصــلة بعــد أم لا ، فضــلا عــن حصــول جاعلــها ...... فإذن أثر الجاعل وما يترتب عليه ليس هي هي بل غيرها ، فإذن المجعول لــيس إلا وجــود الشــيء جعــلا بســيطاً دون ماهيتــه إلا بــالعرض ..... وليس لك أن تقول : نحن نتصور وجود المعلول مع الغفلة عن وجود علته الموجبة له فلا يكون متقوماً بها ، لأنا نقول : لا يمكن حصول العلم بخصوصية نحــو مــن الوجود إلا بمشاهدة عينية ، وهي لا تتحقق إلا من جهة مشاهدة علته الفياضــة ، ولهذا قالوا : العلم بذي السبب لا يحصل إلا بالعلم بسببه "

أي لو كانت الماهية مجعولة لكان الجاعل مأخوذا في حدها ، والتالي باطل فالمقدم مثله .

أما بيان الملازمة : فهو أن الماهية المجعولة تفتقر بحسب الفرض في قوام ذاتها إلى الجاعل بالضرورة ، فيكون مقوماً لها تقويم الجنس والفصل والمادة والصورة ، فلا يمكن أن ينفك عنها جاعلها في التصور من حيث هي هي .

ولا يرتد هذا الإشكال على مجعولية الوجود ، لأن الوجود الإمكاني حقيقته أنه في الأعيان ، فلا يمكن تصــوره من حيث هو هو في الأذهان ، فلا يدرك إلا بالمشاهدة الحضورية ، وعندها نرى أن حقيقته متقومة في ذاتها بجاعلها .

---

[1] ص37 .

ـــ الشاهد الثاني[1]:

" إن الماهية لو كانت في حد نفسها مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولاً عليها بالحمل الأولي الذاتي "

وهو قريب من الاستدلال السابق ، ولكن مع لزوم أخذ مفهوم المجعولية في حدها الذاتي وهو باطل بالضرورة .

ـــ الشاهد الثالث[2] :

" لو كانت الجاعلية والمجعولية بين الماهيات ، وكان الوجود أمراً اعتبارياً عقليـــاً ، يلزم ان يكون المجعول من لوازم ماهية الجاعل ، ولوازم الماهيات أمور اعتبارية "

أي بناء على مجعولية الماهية تكون المعلولات من لوازم ماهيات العلل لا من لوازم وجودها ، والأول أمر اعتباري لا تحقق له في الأعيان ، فيلزم إنتفاء المعاليل في هذا العالم ، وهو باطل بالضرورة .

ـــ الشاهد الرابع :

" لو تحققت الجاعلية والمجعولية بين الماهيات ، لزم ان تكون ماهية كل ممكن من مقولة المضاف ، وواقعة تحت جنسه ، واللازم باطل بالضرورة ، فكذا الملزوم .
أما بيان الملازمة ، فلما سبقت الإشارة إليه من لزوم التعلق الذاتي بين ما هو المجعول بالذات وما هو الجاعل بالذات.
لا يقال إن هذا مشترك الورود على المذهبين .... أما الوجود فقد ثبت أنه لا جنس له ولا فصل له ، وليس هو بكلي ولا جزئي متخصص بخصوصية زائدة على ذاته ، إذن لا يقع الوجود تحت شيء من المقولات بالذات "

أي لو كانت الماهية مجعولة ، وكانت المجعولية مأخوذة في حدها ، للزم إندراج جميع الماهيـــات تحـــت مقولـــة المضاف ، وهو ظاهر البطلان . وذلك على خلاف الوجود الذي لا يندرج تحت أي مقولة من المقولات الماهويـــة ، وإن كان نحو وجوده امر إضافي وتعلقي بالنسبة لجاعله .

---

[1] ص38 .
[2] ص40 .

الفصل الثالث

رد الاشكالات الواردة على أصالة الوجود

بعد أن فرغ الملا صدرا من الاستدلال على أصالة الوجود ومجعوليته ، واعتبارية الماهية وامتناع تعلق الجعل بها ، شرع في الرد على الإشكالات المتوجهة إلى أصالة الوجود ، والتي أوردها القائلون بأصالة الماهية ، وذلك لكي يستقر القول بعد ذلك بأصالة الوجود بلا شبهة .

قال في المشعر الرابع :

ـــ الشاهد الأول[1] :

" إن الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان لكان موجوداً ، فله أيضاً وجود ، ولوجوده وجود آخر بلا نهاية .
والجواب : إن موجوديته هو كونه في الأعيان بنفسه ، وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً ، لا أنه أمراً زائداً على ذاته "

أي أن مفهوم الوجود منتزع من نفس حاق الوجود الخارجي الموجود بذاته ، أي من باب خارج المحمول لا المحمول بالضميمة ، فهو مثل حمل الأبيض على البياض في قولنا البياض ابيض ، أي بذاته أبيض لا بياض آخر ، لأن الذاتي لا يعلل .

ـــ الشاهد الثاني[2] :

" فيكون كل وجود واجباً بالذات ، اذا لا معنى لواجب الوجود إلا ما يكون وجوده ضرورياً ، وثبوت الشيء لنفسه ضروري .
والجواب : ان هذا مندفع بثلاثة أمور : التقدم والتأخر والتمام والنقص ، والغنى والحاجة ، وهذا المورد لم يفرق بين الضرورة الذاتية والضرورة الأزلية .
فواجب الوجوب يكون مقدماً على الكل غير معلول لشيء ، وتاماً لا أشد منه في قوة الوجود ، ولا نقصان فيه بوجه من الوجوه ، وغنياً لا تعلق له بشيء من

---

[1] ص19 .
[2] ص20 .

الموجودات إذ وجوده واجب بالضرورة الأزلية من تقييـــده بمـــا دام الـــذات ولا اشتراطه بما دام الوصف ، والوجودات الامكانية مفتقرة الذوات متعلقة الهويات اذا قطع النظر عن جاعلها ، فهي بهذا الاعتبار باطلة مستحيلة "

أي ان المستشكل قد خلط بين الضرورة الذاتية للوجود الإمكاني ، والضرورة الأزلية للوجود الواجبي ، والأول لا ينافي الإمكان بل الثاني . ومعنى كون الوجود الإمكاني موجوداً بذاته هو أن لا يفتقر إلى حيثية تقييدية ، وإن افتقر إلى حيثية تعليلية ، على خلاف الوجود الواجبي ، فإنه ضروري الوجود بلا حيثية تقييدية ولا تعليلية ، ولذلك فـــإن الوجود الإمكاني متأخر عن الوجود الواجبي ومتعلق به ومفتقر إليه .

ــ الشاهد الثالث[1] :

" إن كان الوجود في الأعيان صفة موجودة للماهية ، فهي قابلة له والقابل وجوده قبـــــل وجـــــود المقبـــــول ، فيتقـــــدم الوجـــــود علـــــى الوجـــــود. والجواب إن كان الوجود متحققاً في الأعيان فيما له ماهية لا يقتضي قابلية الماهية له ، إذ النسبة بينهما اتحادية لا ارتباطية ، واتصاف الماهية بالوجود إنما يكون في ظرف التحليل ، إذ الوجود من العوارض التحليلية للماهية "

أي أن المستشكل قد توهم أن عروض الوجود للماهية كعروض البياض للجسم غافلاً عن أن الوجود عـــارض على الماهية في التصور ، وفي مقام التحليل العقلي ، فالماهية متقدمة في التجوهر والتصور لا في الأعيان ، وهي متحدة في الخارج مع وجودها .

وقال في الشاهد الرابع[2] :

" إن كان الوجود موجوداً ، فإما أن يتقدم على الماهية أو يتأخر أو يكونـــا معـــاً ، فعلى الأول يلزم حصوله مستقلاً دون الماهية ، فيلزم تقدم الصفة على موصـــوفها وتحققه بدونها ، وعلى الثاني يلزم أن تكون الماهية موجودة قبله فيلزم التسلســـل ، وعلى الثالث يلزم أن تكون الماهية موجودة معه لا به ، فلها وجود آخر فيتسلسل ، وبطـــــلان التـــــوالي بأمرهـــــا مســـــتلزم بطـــــلان المقـــــدم . والجواب ، أنه قد مر أن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ، ليس كاتصاف الشيء

---

[1] ص22 .
[2] ص23 .

بالعوارض الخارجية كالجسم بالبياض ، حتى يكون لكل منهما ثبوت آخر ليتصـــور بينهما هذه الشقوق الثلاثة من التقدم والتأخر والمعية "

وهذا الإشكال قريب من سابقه لأنه مبني على كون عروض الوجود للماهية في الأعيان فيسأل عـــن المتقـــدم والمتأخر ، بل العروض تحليلي والوجود متقدم على الماهية تقدم الحقيقة على المجاز أو ما بالذات على ما بالعرض .

وإلى هنا نكون قد وصلنا إلى نهاية هذا الباب المتعلق بتقريرات الملا صدرا على أصالة الوجود واعتبارية الماهيـــة من أحد أهم كتبه المعتبرة .

خاتمة الباب الرابع

إن النتائج التي توصل إليها الملا صدرا ، من مجموع استدلالاته الفلسفية أن حقيقة كل شيء بوجوده الخاص به ، وأن الماهيات ليست سوى نعوت كلية منتزعة من هذه الحقيقة العينية الأصيلة وظلال لها ، وأن القول بأصالة الماهية يستلزم محالات عقلية كثيرة كإستواء الذهن والعين ، وامتناع الحمل الشائع بين المفاهيم المتغايرة ، وكذلك امتناع تشخص الموجودات الإمكانية وامتناع وجودها .

وأيضاً لزوم تحقق أنواع لا متناهية بالفعل بين حاصرين في الحركات الاشتدادية وكذلك يلزم التشكيك في الماهية بين العلة والمعلول ، وعدم الفرق بين مطلب ما الشارحة والحقيقية ، وكلها لوازم ضرورية البطلان ، مما يستدعي بطلان ملزومها المفروض وهو أصالة الماهية .

كما أثبت الملا صدرا أيضاً استحالة تعلق الجعل بالماهيات الممكنة للزوم اندراج جميع الماهيات تحت مقولة الإضافة لدخول الجاعل في حدها ، وإذا استحال الجعل استحال التحقق في الأعيان وهو معنى اعتبارية الماهية .

ثم ختم الملا صدرا استدلالاته بالرد على الإشكالات المتوجهة إلى أصالة الوجود ، وهي منسوبة إلى شيخ الإشراق السهروردي كلزوم الدور والتسلسل . وانقلاب الممكن بالذات إلى الواجب بالذات ، وذلك ببيان أن الوجود الإمكاني موجود بذاته لا بوجود آخر حتى يلزم الدور والتسلسل ، وأنه مع كونه موجوداً بذاته لا يستلزم كونه واجباً بذاته ، لفقره وضعف وجوده وتعلقه بالواجب بالذات وتأخره بالتالي عنه .

الباب الخامس

بحث تمهيدي للمحاكمة
العلمية بين الحكيمين

مقدمة الباب

بعد أن تعرضنا إلى الجذور التاريخية للمسألة وأشرنا إلى المباديء التصورية للبحث وبيان محل النزاع في الباب الثاني ، واستعرضنا تقرير كل طرف لمبناه الفلسفي في أصالة الماهية أو الوجود ، والاستدلال عليه في الباب الثالث والرابع ، نرى من الواجب علينا تتميماً للبحث وقضاءاً لحق العلم ان نتصدى للمحاكمة العلمية الفلسفية بين الحكيمين بنحو موضوعي ، بالاعتماد على الموازين المنطقية الضرورية والقواعد الفلسفية البرهانية المتسلمة بين الفلاسفة ، تحقيقاً للحق وإظهاراً للصدق ، وما توفيقي إلا بالله.

ولكن قبل الدخول في التحقيق الفلسفي للمسألة ، أرتأينا في هذا الباب أن نطرح عدة مقدمات تمهيدية لها مدخلية ضرورية في تحقيق المسألة ، وذلك في ستة فصول ، لأجل إعداد الأذهان لاستيعاب عمق هذا التحقيق العلمي على المستوى التصوري والتصديقي .

فهذه المقدمات بمثابة قواعد وأصول منطقية وفلسفية دقيقة تمهد لهذا التحقيق العلمي الفلسفي ، بحيث أن الجهل بها أو الغفلة عنها توقع الناظر في الكثير من الإبهامات التصورية والشبهات التصديقية .

فشرعنا أولاً في بيان المباديء التصورية للبحث مرة أخرى للحاجة إليها هنا وذلك بأن قمنا بتوضيح المصطلحات الأربعة لموضوع البحث ، وهي الماهية والوجود والأصالة والاعتبار بحسب الاستعمال المشهور بين الفلاسفة ، كما نقلنا ذلك عنهم في الباب الثاني .

ثم تعرضنا في الفصل الثاني إلى بيان مراتب الواقع ونفس الأمر ، والتي تعد من الضروريات الأساسية للبحث الفلسفي ، والتي للأسف قد تم إهمالها بعد الملا صدرا بنحو تدريجي إلى أن وصل الأمر بعد ذلك إلى إسقاط اعتبارها بالكلية في عصرنا الحاضر في حوزاتنا العلمية الفلسفية ، وليس ذلك إلا لطغيان النزعة الصوفية العينية ، والتي تسعى دائماً لتجاوز الأحكام العقلية الضرورية والاتصال المباشر بالواقع الخارجي عن طريق الرياضات النفسية ولا تبالي كثيراً بمقام الإثبات والتحقيق العلمي .

وفي الفصل الثالث تعرضنا لبيان أصناف القضايا الحملية مع التمييز بين مرتبة انعقاد القضية ومرتبة مفاد الحمل ، ثم أشرنا في الفصل الرابع إلى جهات القضايا وأقسام الضرورات الذاتية والأزلية في الهليات البسيطة والمركبة .

وفي الفصل الخامس تعرضنا لبيان أنحاء الحمل ، وأن المحمول ليس إلا من الاعتبارات العقلية لموضوع القضية الحملية ، وبيان كيفية انتزاعه بحسب الاعتبارات المختلفة للموضوع .

وفي الختام أشرنا إلى محل التراع في المسألة مرة أخرى ، بنحو تفصيلي وذلك لضرورة البحث قبل الـــدخول في تحقيق المسألة في الباب السادس .

الفصل الأول

المباديء التصورية للبحث

وهي تدور حول أربعة معاني هي الماهية والوجود والأصالة والاعتبار ،

1ـــ الماهية : وقد أشرنا إليها سابقاً بأنها الواقعة في جواب ما هو ؟ وتمثل ذات الشيء وحقيقته المعقولة التي هو بها ما هو ، لأن السائل بما هو ؟ يسأل عن الحقيقة ، فينبغي أن يعقلها كذلك ، فكل شيء له ذات وحقيقة من شأنها أن نعقلها فله ماهية ، وأما ما له ذات وحقيقة ليس من شأنها أن نعقلها ، فلا ماهية له كالباري تعالى عند الفلاسفة ، فالماهية إذن هي الحقيقة المعقولة أو التي من شأنها أن نعقلها.

وينبغي الإشارة إلى أن الماهية عند جمهور المناطقة والحكماء ليست حقيقتها أنها في الأعيان أو في الأذهان ، بـــل يعرضها أن تكون في الأذهان فتصير كلية يترتب عليها آثار الوجود الذهني العلمي ، ويعرضها أن تكون في الأعيـــان فتصير جزئية متشخصة تترتب عليها آثار الوجود الخارجي ، وهي في نفسها لا كلية ولا جزئية ولا واحدة ولا كثيرة ولا موجودة ولا معدومة ، بمعنى أن كل هذه المعاني المتقابلة ليست داخلة في حقيقتها المقومة لذاتها ، وإن لم تخلو في الواقع عن الاتصاف بأحدها ، وهي الذات المعروضة لكل هذه الصفات ، وهذا هو معنى عينية الماهية الذهنية للماهية الخارجية .

وللماهية مصطلح آخر عند الفلاسفة وهو الكلي الطبيعي ، أي طبيعة الشيء في نفسه التي تعرضها الكليـــة في الذهن

2ـــ الوجود : وقد أشرنا إلى أن هذا المصطلح بمعناه المصدري لم يكن شائع الاستعمال بين الحكماء إلا نادراً ، وبنحو مضاف (أي وجود شيء) بل لم يكن شائعاً إلا بين العرفاء من الصوفية قبل الملا صدرا .

اما الشائع فهو المعنى المشتق منه ، أي الموجود ، ونقلنا عن أبي نصر الفارابي في كتاب الحروف أن لفظة الموجود أول ما وضعت في العربية مشتقة ومتقدمة على المعنى المصدري ، وأن الوجود ليس إلا الماهية مـــن حيـــث هـــي في

الأعيان ، وهو المعنى المصطلح عليه منذ زمان المعلم الأول أرسطو ، كما أشار إلى ذلك ابن رشد في شرحه للميتافيزيقا والظاهر أنه مطابق أيضاً للاستعمال العرفي .

أما لفظ الوجود المصدري ، فليس إلا موجودية الشيء في الأعيان ، مثل الإنسانية للإنسان أو الحيوانية للحيوان ، فمعنى وجود الإنسان في الأعيان هو موجودية وتحققه في الأعيان .

فالحاصل أن ماهية الإنسان هي اعتبار الإنسان من حيث هو هو ، وأما وجود الإنسان فهي اعتباره من حيث هو في الأعيان ، فليس هناك إلا الماهية ولكن باعتبارين بحسب نظر المشهور في الاستعمال .

3ـ الأصالة : بمعنى التحقق في الأعيان ، فالشيء الأصيل هو المتحقق في الأعيان والذي يشكل مع غيره لوح الواقع الخارجي ، لأن الواقع الخارجي ليس ظرفاً للأشياء الموجودة فيه كما قد يتوهم ذلك ، بل هو متقوم بنفس هذه الأشياء الأصيلة ، وتلزم هذه الأشياء العينية الصفات الذاتية لهذا الواقع الخارجي من التشخص وترتب الآثار الخارجية التي تؤثر فينا ونتأثر عنها .

4ـ الاعتبارية : ولها إطلاقات متعددة ، ولكن المعنى المقصود ها هنا هو المقابل لمعنى الأصالة المذكور قبلها ، أي بمعنى عدم التحقق في الأعيان ، أي ليس له مصداق بالذات في الأعيان بل له مصداق بالعرض يكون منشأ لانتزاعه ، فالأمر الاعتباري هنا هو الموجود بوجود منشأ انتزاعه ، لا بوجود نفسه .

الفصل الثاني

بيان مراتب الواقع ونفس الأمر عند جمهور الفلاسفة

نقول إن الوجود بمعنى الثبوت والتحقق له ثلاثة أنحاء[1] :

الأول : الوجود العيني وهو الذي يشكل متن الواقع الأصيل .

الثاني : الوجود الذهني وهو الوجود العلمي الارتسامي الحاكي عن الأشياء .

[1] راجع القبسات ص38 .

الثالث : الوجود في نفس الأمر ، وهو وجود الشيء في حد نفسه لا بتعمل واختراع العقل أو فرض الفارض ، وهو يشكل لوح الواقع بمعناه العام الشامل للأعيان الخارجية ، وجميع الاعتبارات الذهنية التي يكتشفها العقل بنحـــو بيّن أو مبيّن بالبرهان :

فإذن معنى قولنا أن هذا موجود في نفس الأمر ، أي ثابت في الأعيان أو صادق في الأحكام العقلية الضـــرورية وإن لم يكن ثابتاً في الأعيان .

وجميع المناطقة والحكماء متفقون بمقتضى المنهج العقلي المعرفي على كـــون جميـــع التقســـيمات والتحلـــيلات والتركيبات والأحكام العقلية الضرورية أمور نفس أمرية كاشفة عن الواقع بغض النظر عن وجودهـــا الخـــارجي أو الذهني ، وهذا هو معنى الحق عندهم ، أي القول المطابق للواقع ، وهذا هو ما يبحث عنه الفيلسوف مـــن أحكـــام الوجود المطلق.

فعلى سبيل المثال ، يحلل العقل المعاني الكلية إلى معاني ذاتية مقومة للمعنى ومعاني عرضية لاحقة للمعنى ثم يحلل المعاني الذاتية إلى عام وهو الجنس وخاص وهو الفصل ، ثم يقسم المعاني العرضية أيضاً إلى عام وخـــاص ، ثم يقســـم الاجناس والفصول إلى عالية ومتوسطة وسافلة ، ثم يركب بينها على الترتيب الطبيعي لتحصيل حدود ماهيات الأشياء .

ويقوم أيضاً بتحليل طبيعة الموجود المطلق إلى واجب وممكن الوجود ، ثم الممكن إلى جوهر وعرض ، ثم يحلـــل الممكن الوجود إلى ماهية ووجود ، وكل هذا بحسب الحصر العقلي الأولي .

وكذلك يحكم العقل بتقدم بعض المعاني على الأخرى في الواقع ونفس الأمر وإن لم يكن كذلك في الأعيـــان ، كضرورة تقدم المعاني الذاتية على العرضية ، وتقدم الموضوع على العارض ، والعام على الخاص ، والجزء على الكل ، والعلة على المعلول ، والواجب على الممكن ، والماهية على الوجود .

وليس حكم العقل بالتقدم والتأخر من باب التقدم والتأخر في الإدراك ، لأنه كثيراً ما يدرك العقل المعلول قبـــل العلة ، والكل قبل الجزء ، والعارض قبل المعروض ، والخاص قبل العام ، ولكن من باب إدراك العقل للتقدم الواقعي بملاك يدركه العقل بطبيعته ، كضرورة تقدم المحتاج إليه على المحتاج ، أو إدراك تقدم ما بالذات على ما بالغير ، وهي كلها أحكام واقعية نفس أمرية ، يدركها العقل ويحكم عليها بالضرورة العقلية البديهية أو البرهانية ، وهـــو معـــنى مطابقتها للواقع .

الفصل الثالث

بحث حول أصناف القضايا الحملية

إن القضية الحملية مركب خبري يتعلق به الحكم والتصديق ، وهي مركبة من ثلاثة أجزاء :

1ـ الموضوع : وهو المحكوم عليه .

2ـ المحمول : وهو المحكوم به .

3ـ النسبة الحكمية : وهي الرابط بين الموضوع والمحمول ، والتي يقع عليها الحكم بالنفي أو الإثبات .

ولكل قضية حملية مرتبتان :

1ـ مرتبة عليا تحليلية عقلية تسمى بظرف انعقاد القضية ، وهي التي تتميز فيها الأجزاء الثلاثة للقضية ، أي الموضوع والمحمول والنسبة بينهما ، ويقع الحكم في هذه المرتبة بإيجاب المحمول للموضوع أو سلبه عنه .

2ـ مرتبة مفاد الحمل : وهي مرتبة التصديق بوقوع الموضوع متصفاً بالمحمول على نحو الثبوت أو النفي .

وإذ عرفنا ذلك فنقول : إن القضايا الحملية تنقسم إلى بسيطة ومركبة ، والبسيطة هي التي يكون فيها المحمول مفهوم الوجود المطلق ، وأما القضية المركبة فالمحمول فيها مفهوم آخر غير الوجود .

وينبغي أن نعلم أنه لا فرق بين القضيتين البسيطة والمركبة في المرتبة الأولى التحليلية ، والتي يحكم فيها العقل بإثبات المحمول للموضوع ، أي ثبوت شيء لشيء ، ولكن الفرق بينهما في المرتبة الثانية التصديقية ، وهي مرتبة مفاد الحمل .

ففي الهلية البسيطة يكون مفاد الحمل فيها هو ثبوت الموضوع أو نفيه في نفسه ، أما في الهلية المركبة فمفاد الحمل فيها هو ثبوت شيء للموضوع أو نفيه عنه .

فمثلاً لو قلنا الإنسان موجود ، يحكم العقل في المرتبة الأولى بثبوت مفهوم الوجود للإنسان ، فيلزم ذلك في المرتبة الثانية ثبوت نفس الإنسان .

أما قولنا الإنسان ضاحك ، يحكم العقل في المرتبة الأولى بثبوت مفهوم الضحك للإنسان ، ويكون مفاد الحمل في المرتبة الثانية هو ثبوت كون الإنسان ضاحكاً .

فالحاصل أنه لا فرق بين الهلية البسيطة والمركبة في المرتبة الأولى من الحمل وهي مرتبة انعقاد القضية ، وهو إثبات شيء لشيء أو نفيه عنه .

ولكن الفرق يظهر في المرتبة الثانية ، حيث يكون مفاد الحمل في الهلية البسيطة هو ثبوت شيء ، وفي الثانية ثبوت شيء لشيء .

والجدير بالذكر أن موضوع القضية الحملية في المرتبة الأولى لا بد وأن يكون متقرراً أو ثابتاً في الرتبة السابقة على المحمول بنفسه أو بغيره بمقتضى قاعدة الفرعية ، أما في المرتبة الثانية فقد ينتفي الموضوع كقولنا الإنسان معدوم أو شريك الباري ممتنع .

الفصل الرابع

جهات القضايا وأقسام الضرورة

إن جهة القضية هي عبارة عن كيفية النسبة الحكمية في مقام الإثبات العلمي ، وهي بعينها مادة القضية في مقام الثبوت النفس أمري .

والجهة إنما تحصل من قياس مفهوم المحمول إلى طبيعة الموضوع ، وهي على ثلاثة أنحاء بالحصر العقلي :

الأول : أن يكون المحمول ضروري الثبوت للموضوع وهو جهة الوجوب ، كالناطق للإنسان .

الثاني : أن يكون ضروري العدم وهو جهة الامتناع ، كالحجر للإنسان .

الثالث : أن يكون لا ضروري الوجود ولا العدم وهو جهة الإمكان كالوجود للإنسان .

وهذه الجهات الثلاث لا تنفك عنها أي قضية حملية سواء كانت من الهليات البسيطة أو المركبة .

وقد قسم المناطقة الجهات الثلاث إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير .

والذي يهمنا هنا في هذا الفصل هو أنهم قد قسموا القضايا الضرورية إلى الضرورة الذاتية والضرورة الأزلية .

أما الضرورة الذاتية ، فتعني أن المحمول ثابت للموضوع بالضرورة ما دام ذات الموضوع موجوداً مثل سائر الصفات الذاتية للهليات المركبة في الممكنات كقولنا " الإنسان ناطق " أو " الأربعة زوج " ، والسر في ذلك أن هذه

الموجودات الممكنة يمكن أن يعرضها العدم سواء كان قبل حدوثها أو بعد حدوثها ، وحين العدم لا يثبت لها شيء البتة .

وأما الضرورة الأزلية فتعني أن المحمول ثابت للموضوع أزلاً وأبداً ، وهي لا تكون إلا للباري تعالى الموجود بذاته أزلاً وأبداً ، ولا يعرضه العدم مطلقاً .

والجدير بالذكر أن الإمكان الذاتي لا ينافي الضرورة الذاتية في الهليات المركبة بل ينافي الضرورة الذاتية في الهليات البسيطة ، فكون الإنسان ممكن الوجود لا ينافي كونه واجب الناطقية ، ولكن ينافي كونه واجب الوجود بالذات .

أما الضرورة الذاتية في الهليات البسيطة تستلزم وتساوق الضرورة الأزلية دائماً ، والسبب واضح في ذلك ، لأن كل موضوع يكون ثبوت الوجود له بذاته فهو موجود بذاته وكل ما كان موجوداً بذاته فهو غير مسبوق ولا ملحوق بالعدم ، وهذه هي الضرورة الأزلية .

الفصل الخامس

بحث في أنحاء الحمل

إن الحمل وكما يقول المناطقة هو إثبات المحمول للموضوع ، وهو يستلزم الاتحاد بين الموضوع والمحمول من وجه ليصح ويصدق الحمل ، والتغاير من وجه آخر ليفيد الحمل .

وفي الحمل الصناعي الشائع يكون التغاير بين الموضوع والمحمول في المفهوم ، والاتحاد إنما يكون في الوجود إما بالذات أو بالعرض .

وبما أن الوجود عند جمهور الحكماء كما أشرنا من قبل هو موجودية الماهية في الواقع ، فالاتحاد في الوجود يرجع إلى الاتحاد في الماهية لا من حيث المفهوم بل من حيث المصداق الواحد إما بالذات كقولنا " الإنسان حيوان " أو بالعرض كقولنا "الإنسان كاتب " ، لامتناع الاتحاد بين الماهيات المتباينة سواء في الوجود الذهني أو العيني ، وبالتالي يكون كل من الموضوع والمحمول مشتركين في الماهية المتحققة ومختلفان في الاعتبار ، فالمحمول هو الموضوع ولكن باعتبار ما ، وهو معنى قولهم إن المحمول من اعتبارات الموضوع العقلية وشؤوناته التحليلية ، وبتعدد هذه الاعتبارات تتعدد أنحاء الحمل كما يلي :

1ـ اعتبار الموضوع من حيث هو هو لا غير كحمل ذاتياته المقومة عليه ، كقولنا "الإنسان ناطق" أي أن الإنسان إنسان متقوم بالنطق .

2ـــ اعتبار الموضوع من حيث معنى يقتضيه لذاته ، كحمل لوازم الماهية الاقتضائية عليها كقولنا "الأربعة زوج" أي الاربعة أربعة تقتضي الإنقسام إلى متساويين .

3ـــ اعتبار الموضوع من حيث يسلب عنه مفهوم الوجود والعدم عن مرتبة ذاته كحمل لـــوازم الماهيـــة غـــير الاقتضائية عليها ، كقولنا " الإنسان ممكن " أي الإنسان إنسان لا يقتضي بذاته الوجود والعدم .

وهذه الاعتبارات الثلاثة مرجعها إلى حيثية واحدة تسمى بالحيثية الإطلاقية ويكون الحمل فيها حقيقي لـــذات الموضوع وبذاته .

4ـــ اعتبار الموضوع من حيث كونه مستنداً إلى جاعله كحمل الوجود على الماهية في قولنا "الإنسان موجود" ، أي أن الإنسان المجعول إنسان متحقق في الأعيان .

5ـــ اعتبار الموضوع من حيث قياسه إلى معنى خارج عنه ، ولكن منضم إليه ، كحمل الحرارة علـــى المـــاء في قولنا " الماء حار " أي الماء ماء فيه حرارة .

6ـــ اعتبار الموضوع من حيث قياسة إلى معنى خارج عنه غير منضم إليه ، كحمل الفوقية على السماء في قولنا " السماء فوق الأرض " أي السماء سماء تحتها الأرض .

7ـــ اعتبار الموضوع من حيث قياسه إلى معنى خارج عنه ومسلوب عنه ، كحمل العمى على زيد في قولنـــا " زيد أعمى " أي زيد زيد فاقد للبصر .

وهذه الاعتبارات الأربعة الأخيرة مرجعها إلى حيثية واحدة تسمى بالحيثية التعليلية أو الواســـطة في الثبـــوت ، والحمل فيها حقيقي لذات الموضوع ولكن بغيره أي لا بذاته وإن كان لذاته ، وهذا هو معنى قولهم كل عرض معلل .

8 ـــ اعتبار الموضوع لا لوحده ولكن بانضمام معنى آخر إليه بحيث يكون جزءاً منه وداخلاً فيه ، وهذا الجـــزء المنضم إلى الموضوع يكون له الحمل أولاً وبالذات ، وللموضوع ثانياً وبالعرض ، كقولنـــا " الحيـــوان ضـــاحك " فبالحقيقة الحيوان الناطق ضاحك ، لأن الضحك أولاً وبالذات للنطق ، وثانياً وبالعرض للحيوان المتحد معه ، وهـــذه الحيثية التي تصحح الحمل بانضمامها للموضوع وصيرورتها جزءاً منه ، تسمى بالحيثيـــة التقييديـــة أو الواســـطة في العروض ، ويكون الحمل فيها مجازي للموضوع أي لغيره وبغيره .

فهذه هي حقيقة الحمل وأنحاؤه المختلفة ، والذي يؤدي عدم الالتفات إليها بدقة إلى الوقـــوع في كـــثير مـــن المغالطات كما سنشير بعد ذلك .

الفصل السادس

تحـــريـــر محـــل النـــــزاع

ينبغي أن يعلم إن محل النزاع في أصالة الماهية أو الوجود هو في عالم الإمكان لأن واجب الوجود بالذات عنـــد جمهور الفلاسفة وجود بحت أصيل لا ماهية له لأن الماهية تستلزم الإمكان .

وقد مهد لهذا النزاع أبو نصر الفارابي عندما قام بتحليل الموجود الممكن إلى مفهومين متباينين ، همـــا الماهيـــة والوجود ، فصار كل ممكن زوج تركيبي من ماهية ووجود .

ولما كان مفهوم الوجود مشترك معنوي بين جميع الموجودات بمعنى التحقق والثبوت وأنه زائد على الماهيات في التحليل العقلي فقط مع وحدة المصداق الخارجي المعبر عنه بهوية الشيء ومصداقه ، فهنا يطرح العقل هذا الســـؤال : هل هذه الحقيقة الواحدة والتي يتشكل منها لوح الواقع الخارجي مصداق أولاً وبالذات للماهية التي يدركها العقل ثم يحمل عليها مفهوم الوجود الانتزاعي ، بمعنى صيرورتها وكونها في الأعيان ، أم الأمر بالعكس في أن هذه الحقيقة العينية مصداق أولاً وبالذات للوجود ثم ينتزع منه العقل مفهوم الماهية ويحمل عليه ، فتكون الماهية هي ظل الوجود وتعينه لا غير .

وبعبارة أخرى ، هل القضية الحملية في الواقع ونفس الأمر هي أن " الإنسان موجود " أي الإنسان متحقـــق في الأعيان ؟ ، أم الواقع هو أن " الوجود إنسان " بمعنى أن الوجود ظله وتعينه إنسان ؟.

والجدير بالذكر أنه لا يمكن أن يكون للمفهومين مصداقاً واحداً بالذات مركب منهما في الخـــارج كتركـــب الجسم من المادة والصورة ، لأن وجود الشيء هو ثبوته لا ثبوت شيء له .

كما لا يمكن أن يكون لهما مصداق واحد بالذات بسيط للتغاير المفهومي بينهما فيستحيل أن ينتزعهما العقـــل من حيثية ذاتية واحدة كما هو الحال في الجنس والفصل في البسائط الخارجية ، واللذان هما أجـــزاء عقليـــة ، لأن الوجود لا يصلح أن يكون جنساً أو فصلاً للماهيات .

ومن المستحيل أيضاً إلا يكون مصداق بالذات لأحدهما للزوم السفسطة وانتفاء الموجودات الإمكانية في الخارج.

فلا يبقى إلا ان تكون هذه الهوية العينية مصداقاً بالذات لأحدهما ومصداقاً بالعرض للآخر ، وهنا محل النزاع .

خاتمة الباب الخامس

خلاصة ما توصلنا إليه في هذا الباب المشتمل على المقدمات التمهيدية لتحقيق المسألة هو أن الماهية هي ذات الشيء وحقيقته المعقولة ، وأن الوجود المصدري عند جمهور الفلاسفة ليس إلا موجودية الماهية في الأعيان ، وأن الاصطلاح الشائع الاستعمال عند جمهور الحكماء كان هو المعنى المشتق أي الموجود ، وهو عندهم تعبير عن الماهية من حيث هي في الأعيان .

ثم أشرنا في الفصل الثاني إلى مراتب نفس الأمر عند الفلاسفة ، والتي هي عبارة عن التحليلات والأحكام العقلية الضرورية ، والتي يدركها العقل بطبيعته أو بالبرهان اليقيني ، كتقدم الجزء على الكل ، والعام على الخاص ، والذاتي على العرضي ، والمعروض على العارض ، والعلة على المعلول ، والماهية على الوجود ، وأن لوح الواقع أوسع مصداقاً من لوح الخارج .

وفي الفصل الثالث تكلمنا عن أصناف القضايا ومراتبها الذهنية ، وتبين لنا أن الهليات البسيطة والمركبة تشترك في تركبها من الأجزاء الذاتية الثلاثة للقضية من الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية ، وذلك في مرتبة انعقاد الحمل ، وإن اختلفتا في مرتبة مفاد الحمل ، حيث يكن مفاده في الهلية البسيطة هو ثبوت الموضوع ، وفي الهلية المركبة ثبوت شيء للموضوع .

وفي الفصل الرابع تبين لنا أن الإمكان الذاتي في الهليات البسيطة لا ينافي الضرورة الذاتية في الهليات المركبة ، ولكن ينافي الضرورة الذاتية في الهليات البسيطة المستلزمة للضرورة الأزلية بل المساوقة لها .

وفي الفصل الخامس توصلنا إلى ان الحمل الشائع يقتضي الاتحاد في مصداق الماهية الواقعي ، وأن المحمول ينتزع بالاعتبارات العقلية المختلفة للموضوع ، وأن المحمول ليس له تقرر أو ثبوت بإزاء الموضوع .

وفي الختام تعرضنا في الفصل السادس لمحل النزاع ، وظهر لنا ان المصداق الذاتي في الأعيان لا يمكن ان يكون للماهية والوجود معاً ولا لغيرهما ، فلا يكون إلا لأحدهما وبالتالي فإن إبطال أصالة أحدهما يستلزم ثبوت أصالة الآخر بالضرورة .

الباب السادس

التحقيق الفلسفي للمسألة المتنازع عليها بين الحكيمين

مقدمة الباب

بعد الفراغ من بيان المقدمات التمهيدية في الباب السابق ، نشرع بحول الله تعالى وقوته في تحقيق الحق في المسألة المتنازع عليها فنقول :

إنه قد سبق وأن بيّنا في الباب الثاني أن القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود ، هو مذهب جمهـــور الفلاســـفة والمتكلمين قبل الملا صدرا ، بل هو نفسه كان من القائلين والمدافعين عن أصالة الماهية في أول أمره ، ثم عدل عنها إلى القول بأصالة الوجود ، بل إن تلامذته وعلى رأسهم المحقق اللاهيجي كانوا من القائلين أيضاً بأصالة الماهيـــة تبعـــاً لجمهور الفلاسفة .

وقد وصل القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود إلى ذروته من الناحية التحقيقية على يد أستاذه السيد الداماد ، والذي تعرض لتحقيق المسألة بنحو دقيق وعميق لم يسبق له مثيل ، ثم جاء الملا صدرا من بعـــده وأورد إشـــكالات كثيرة ومتنوعة على أصالة الماهية ، وتبنى القول بأصالة الوجود .

والجدير بالذكر هنا أن القائلين بأصالة الماهية يرون أن أصالتها وثبوتها العيني من الأمور البديهية والتي تثبت بأدنى تأمل ، وأن القول بأصالة الوجود يستلزم المحال .

وعلى العكس من ذلك ، فإن الملا صدرا يرى أن أصالة الوجود من الواضحات التي لا تحتاج إلى استدلال ، وأن القول بأصالة الماهية يستلزم محالات كثيرة .

فالحاصل أن كل طرف يدعي أن مبناه الفلسفي بديهي الثبوت ، ثم يوجه الاستدلال لإبطال مبنى الطرف الآخر ، لأن الأصالة دائرة بين أمرين لا ثالث لهما ، إما الماهية أو الوجود ، لامتناع القول بأصالتهما أو اعتباريتهما معا كما أشرنا سابقا إلى ذلك مراراً ، فإبطال أحد الأمرين كاف لثبوت أصالة الطرف الآخر بالضرورة .

والآن نقول إن تحقيق البحث يمر بمرحلتين :

الأولى : في البحث حول إدعاء كل طرف بالنظر إلى طبيعة الماهية و الوجود .

الثانية : في البحث حول الإشكالات المتوجهة إلى أصالة الماهية أو الوجود ، فنتعرض أولاً للإشكال الرئيســـي الذي أورده السيد الداماد على أصالة الوجود ، ثم نتعرض بعد ذلك لمناقشة الإشكالات التي أوردها الملا صدرا على أصالة الماهية ، ثم نختم البحث ببيان وجهة نظرنا الأخيرة في هذه المسألة الهامة .

الفصل الأول

التحقيق بحسب ما تقتضيه طبيعة الماهية والوجود

نحن إذا نظرنا إلى متن الأعيان في الخارج ، نجد أن هذا الموجود الأصيل وليكن زيد من الناس مثلاً ، يصدق عليه بتمامه مفهوم الماهية ومفهوم الوجود أي أنه إنسان وأنه موجود ، فلا يمكن بهذا اللحاظ الخارجي ان نحسم النزاع ونثبت الأصالة لأحدهما دون الآخر .

فينبغي لنا أن نرجع إلى الذهن ومقام التحليل العقلي الواقعي ، لنتعرف على حكم العقل الأولي في معرفة أصل هذا الشيء وحقيقته في نفسه بعد تحليله لواقعيته النفس أمرية .

لأنه بعد معرفة أصل هذا الشيء وحقيقته في نفسه نستطيع أن نعرف ما هو الأصيل لأن الأصيل هو المتحقق في الأعيان والمترتب عليه الأثار لذاته ، وهذا لا يكون إلا لأصل الشيء المقوم له في الخارج ، لإستحالة كون أصل الشيء أمر اعتباري والفرع هو الأصيل .

وينبغي أن يعلم ، أن أحكام العقل على الأشياء الخارجية المباينة له ، إنما هو بعد تعقلها وحصولها عنده بأي نحو من الحصول ، ولولا ذلك ما استطعنا أن نثبت وجود شيء في الخارج ، ولا انحاء وجوده التي هي الغاية المنشودة للفيلسوف .

فبعد إدراك آثار الأشياء الخارجية وتعقلها يحكم العقل بوجودها في الأعيان بمقتضى قانون العلية ، ثم يحكم بأنها واجبة أو ممكنة أو جوهر أو عرض ، أو بسيطة أو مركبة أو علة أو معلول أو حادثة أو قديمة ، وهكذا من الأحكام الفلسفية ، وهي كلها كما أشرنا في الفصل الثاني من الباب الخامس أحكام ضرورية وتحليلات واقعية تبتني على أصول عقلية بديهية قد تسالم عليها سائر الفلاسفة ، والتشكيك فيها يؤدي إلى الوقوع في السفسطة لا محالة .

وإذ قد تبين هذا ، فأقول : إن العقل بذاته يدرك أن ماهية الشيء هي حقيقته المعقولة والتي تحكي عن ذاته التي بها هو ما هو ، لأنها أول ما يتصوره العقل من الشيء ولا يمكن سلبها عنه ، وبانتفائها تنتفي حقيقة الشيء وواقعيته ، وقد تسالم جميع المناطقة والفلاسفة على هذا التصور للماهية كما أشرنا إلى ذلك المقدمة الأولى في الفصل الأول من الباب الخامس.

ثم إن العقل يحكم بأنه في ظرف واقعية أي شيء ، فإن أول ما يتقرر ويتجوهر في المرتبة الأولى من هذا الظرف هو نفسه وذاته التي هو بها ما هو ، ثم تلحقها في المراتب الأخرى سائر الصفات الذاتية والعرضية .

وذلك لأن أي وصف يتصف به هذا الشيء في واقعه من وجوده وأنحاء وجوده كلها ترجـع إلى تقـرر ذات الموصوف في نفسه أولاً ، بحيث لو لم تتقرر هذه الذات أولاً لانهدمت كل مراتب واقعية الشيء عن لوح الواقـع ، وهذا ما أشار إليه ابن سينا في مدخل الشفاء كما مر بقوله[1] :

" قد سلف لك أن للأشياء ماهيات ، وأن تلك الماهيات قد تكـون موجـودة في الأعيان ، وقد تكون موجودة في الأوهام ، وأن الماهية لا يوجب لها تحصيل أحـد الوجودين ، وأن كل واحد من الوجودين لا يثبت إلا بعد ثبوت الماهية "

وهذا هو معنى أصالة الماهية ، وأن الوجود يلحقها في المرتبة الثانية بعد تقررها في ذاتها ، وهذا هو معنى اعتبارية الوجود ، لأنه كما بينا أن أصل الشيء وحقيقته هي التي تكون في الأعيان ويترتب عليهـا الآثـار بحكـم العقـل الضروري .

وينبغي أن يعلم أن التقدم والتأخر بين الماهية ووجودها إنما هو في مقام التحليل العقلي ، أما في الأعيان ، فظرف التقرر الماهوي والوجود واحد بالشخص والمصداق ، بلا تقدم ولا تأخر ولكن يكون هذا التحقـق أولاً وبالـذات للماهية بحكم أصليتها للشيء وتقدمها في المرتبة الواقعية ، وثانياً وبالعرض للوجود بحكم فرعيته وتأخره عن الماهية في نفس الأمر وهذا هو المعنى التحقيقي لأصالة الماهية واعتبارية الوجود عند جمهور الحكماء .

والملا صدرا يصدق كسائر الفلاسفة بكل هذه الأحكام والتحليلات العقلية ، ولكنه يدعي أن تقدم الماهية على الوجود إنما هو في مقام الذهن ولا يعكس الواقع ، بل الوجود هو المتحقق أولاً ثم ينتزع منه العقل مفهوم الماهيـة ، ولأنس العقل بالماهيات واعتباره لها من حيث هي هي ، فمن الطبيعي أن يقدمها على الوجود ، لأن كل شيء تكون له ذاته قبل غيره ، كما أشار إلى ذلك في تعليقته الكبيرة على كتاب إلهيات الشفاء لابن سينا قال[2] :

" فالوجود هو الأصيل في الواقع ، وله التقدم فيه على الماهية ، والماهية هي الأصل في اعتبار الذهن ولها التقدم فيه على الوجود "

وقال أيضاً في كتاب المشاعر[3] :

" فالماهية هي الأصل في القضايا الذهنية لا الخارجية ، والتقدم هنا تقـدم بـالمعنى والماهية ، لا بالوجود "

---

[1] ص34.
[2] ج2ص1027 .
[3] ص31 .

وأقول : إنا قد بينا في المقدمة الثانية في الفصل الثاني من الباب الخامس أن هذه الأحكام الأولية للعقل أحكام ضرورية وواقعية ، وليست معلولة للأنس الذهني أو الاعتبار الوهمي ، والدليل على ذلك أن العقل نفسه قد حكم بتأخر الماهية عن علتها الموجبة لها وأنها حادثة ، وحكم بتقدم وجود الباري تعالى عليها ، وحكم بتقدم الماهيات المجردة كالعقول على الماهيات المادية كالأجسام ، وحكم بتقدم ماهية الجوهر على ماهية العرض ، وماهية الصورة على ماهية المادة ، وتقدم الماهية على لوازمها .

وكل هذه الأحكام ضرورية ومسلمة عند جمهور الفلاسفة حتى الملا صدرا نفسه ، إلا أنه لا يقبل حكم العقل بتقدم الماهية على وجودها في الواقع ، ويعتبر ذلك أمر ذهني صرف ، وهذا هو عين التخصيص في الأحكام العقلية الضرورية ، والتي هي من المحالات ، ولا يقول بها أي أحد من العلماء فضلا عن الحكماء .

وهذا النحو من التقدم للماهية على وجودها ، هو الذي أثبت به جمهور الفلاسفة الحدوث الذاتي لجميع الممكنات ، وهو الذي يقر به الملا صدرا ، ومع ذلك يدعي أن تقدم الماهية على وجودها ليس بواقعي ! مما يستلزم بطلان الحدوث الذاتي .

قال ابن سينا في إلهيات الشفاء[1] :

" فإن للمعلول في نفسه أن يكون "ليس" ويكون له عن علته أن يكون "أيس" والذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان من الذي يكون عن غيره ، فيكون كل معلول "أيساً" بعد "ليس" بعدية بالذات "

أي أن إمكانه الذاتي متقدم على وجوبه الغيري ، ومن المعلوم أن الإمكان متأخر عن الماهية لأنه من لوازمها ، ووجودها متأخر عن وجوبها ، لأن الشيء بحكم العقل ما لم يجب لم يوجد ، فتكون الماهية قد تقررت أولاً فأمكنت ثانياً فوجبت ثالثاً فوجدت رابعاً وبالتالي تكون الماهية متقدمة على وجودها بثلاث مراتب واقعية ، فلا يعقل بأي نحو من الأنحاء تقدم وجودها عليها ، ولذلك يقول السيد الداماد في الأفق المبين[2] :

"وأما سبق الوجود على الفعلية (أي تقرر الماهية) فلا يستصحه إلا ذو فطرة سقيمة"

فالحاصل أننا في المرحلة الأولى نكون قد توصلنا إلى أن العقل قد حكم لصالح أصالة الماهية واعتبارية الوجود .

---

[1] ص266 .
[2] ص19 .

ولننتقل الآن إلى المرحلة الثانية من البحث حول الإشكالات التي أوردها الطرفان على أصالة الماهية أو الوجـــود ومناقشتها ، وسوف نبدأ في الفصل الثاني بالإشكال الأساسي الذي أورده السيد الداماد على أصالة الوجود ، ومحاولة الملا صدرا في التفصي عنه ، ثم نتحول بعد ذلك في الفصل الثالث إلى الإشكالات التي أوردها الملا صدرا على أصالة الماهية ، ثم نتعرض لمناقشتها إن شاء الله تعالى .

الفصل الثاني

تحقيق إشكال السيد الداماد على أصالة الوجود

حاصل هذا الإشكال كما أشار إليه هو بنفسه في رسالة مفهوم الوجود والماهية ، ونقلناها كما هي في البـــاب الثالث ، هو أن الوجود الإمكاني لو كان موجوداً في الأعيان لكان إما كلياً طبيعياً مقوماً لأفراده ومتشخصاً بغيره أو جزئياً حقيقياً متشخصاً بذاته ، وكلاهما باطلان .

أما الأول ، فلأنه إما أن يكون جنساً طبيعياً كالحيوان لزيد أو نوعاً طبيعياً كالإنسان لزيد ، وبما أن نسبة الجنس والنوع إلى الفرد نسبة ضرورية ، فتكون نسبة الوجود إلى الفرد الممكن نسبة ضرورية ، فيكون الممكـــن موجـــوداً بالضرورة الذاتية وكل ما كان كذلك ، كان موجوداً بالضرورة الأزلية السرمدية ، فيمتنع حدوثه ، وينقلب الممكن إلى واجب بالذات .

أما الإحتمال الثاني ، هو كونه جزئياً حقيقياً متشخصاً بذاته ، فيلزم أن يكون موجوداً بذاته لمساوقة الوجـــود للتشخص الخارجي ، فيكون الممكن الوجود ، واجب الوجود بذاته وهو ضروري البطلان .

وهذا الإشكال القوي في نظرنا وارد على أصالة الوجود لا محالة ، وقد كان هو المانع بحسب نظرنا من ذهاب جمهور الفلاسفة إلى القول بأصالة الوجود .

وقد حاول الملا صدرا التفصي عن هذا الإشكال الصعب في بعض كتبه ، ومنه كتاب المشاعر ، ولكـــن دون جدوى كما سنشير إلى ذلك .

قال في المشاعر[1] :

---

[1] ص20 .

"هذا مندفع بثلاثة أمور : التقدم والتأخر ، والتمام والنقص والغنى والحاجة ، وهذا المورد لم يفرق بين الضرورة الذاتية والضرورة الأزلية ، فواجب الوجـــود يكـــون مقدماً على الكل غير معلول لشيء ، وتاماً لا أشد منه في قوة الوجود ، ولا نقصان فيه بوجه من الوجوه ، وغنياً لا تعلق به بشيء من الموجودات .... فمعنى كون الوجود واجباً أن ذاته بذاته موجود من غير حاجة إلى جاعل يجعله ، ولا قابل يقبله ، ومعنى كون الوجود موجوداً ، أنه إذا حصل إما بذاته أو بفاعل لم يفتقر في كونه متحققاً إلى وجود آخر محصل له ، بخلاف غير الوجود (أي الماهية) لإفتقاره في كونه موجوداً إلى اعتبار الوجود وانضمامه"

أقول ، وهذا الجواب واضح البطلان ، لأنه بعد التسليم بكون وجود الممكن عين ذاته ، وذاته واجب بالضرورة الذاتية ، فلا معنى لكونه معلولاً أو فقيراً أو ناقصاً محتاجاً إلى الغير ، لأن الذاتي لا يعلل .

وأما قوله إن الضرورة الذاتية لا تستلزم الضرورة الأزلية فغريب وليس بصحيح ، لأن الضرورة الذاتية تســـتلزم وتساوق الضرورة الأزلية كما أشرنا إلى ذلك في المقدمة الرابعة من الباب الخامس ، وكما أشار إلى ذلـــك الســـيد الداماد في إشكاله على أصالة الوجود .

نعم الضرورة الذاتية لغير الوجود ، كما في الهليات المركبة كقولنا "الإنسان نـــاطق" بالضـــرورة ، لا تســـلتزم الضرورة الأزلية ، لأن واجب الناطقية غير كونه واجب الوجود بذاته ، أما لو كـــان الإنســـان واجـــب الوجـــود بالضرورة الذاتية ، فهي تستلزم حتماً كونه واجب الوجود بالضرورة الأزلية .

فالملا صدرا كأنه قد خلط بين عدم استلزام الضرورة الذاتية في الهليات المركبة للضرورة الأزلية ، وعدم استلزام الضرورة الذاتية في الهليات البسيطة للضرورة الأزلية ، حيث أن الأول ممكن والثاني محال .

وفي نظرنا أن الملا صدرا كان متوجهاً إلى هذا الإشكال القوي ، ولذلك فقد غير اصطلاح الإمكـــان الـــذاتي المشهور عند الفلاسفة والمناطقة إلى ما يسمى بالإمكان الفقري والذي في الحقيقة ليس لـــه أي معـــنى محصـــل وراء الإمكان الذاتي وإفتقار الماهية بذاها إلى الوجود واحتياجها إليه في تحققها لخلوها عنه في مرتبة ذاها.

و لم يدر الملا صدرا أن تغيير الاصطلاح لا يغير من الواقع شيئاً.

وإلى هنا نكون قد فرغنا من تقرير إشكال السيد الداماد في إبطال أصالة الوجود وأثبتنا تماميته وصـــحته وهـــو يستلزم ثبوت أصالة الماهية ، ويكون مؤيداً لما توصلنا إليه في المرحلة الأولى في الفصل الأول ، والآن نختم تحقيقنـــا في هذا الباب بمناقشة ما تبقى من الشكوك والشبهات التي أوردها الملا صدرا على أصالة الماهية ، والتي باندفاعها يستقر القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود .

الفصل الثالث

مناقشة الشكوك والشبهات التي أوردها الملا صدرا على أصالة الماهية

هذه الشكوك والشبهات قد أوردها الملا صدرا على أصالة الماهية في كتاب المشاعر ، ونحن نورد منـــها هنـــا الإشكالات المهمة وبنحو مختصر ، بعد أن استعرضناها بنحو تفصيلي ، من خلال الباب الرابع ، ثم نتعرض بعد ذلك لمناقشتها والجدير بالذكر أن من أتقن استيعاب المقدمات الخمس التمهيدية والتي قدمناها في فصول الباب الخـــامس ، فليس من الصعب عليه أن يدفع هذه الإشكالات :

1ـــ الإشكال الأول:{إن حقيقة كل شيء بوجوده ، فالوجود أحق بأن يكون ذا حقيقة}

أقول : إن قصد بالحقيقة ذات الشيء التي هو بها ما هو ، فإن حقيقة كل شيء ممكن بماهيته لا بوجوده كما بينا ذلك مراراً ، وإن قصد بالحقيقة الكون في الأعيان ، بمعنى أن وجود كل شيء في الأعيان إنما هو بالوجود وبالتـــالي فالوجود أحق بأن يكون في الأعيان ، فصحيح ، ولكن هذا الوجود هو وجود واجب الوجود بذاته الموجود بذاته في الأعيان ، وبه تتحقق الماهيات في الأعيان ، لا وجود الماهيات .

وقد سبق أن قلنا أن الملا صدرا قد أخذ أصالة الوجود من العرفاء ، والتي مصداقها الوحيـــد عنـــدهم وجـــود الواجب الوجود بذاته بناء على الوحدة الشخصية عندهم ، ولكن الملا صدرا قد عممها للوجود الإمكـــاني بكـــل أحكامها ، وهذا كان منشأ لكثير من مغالطاته ، لأن جمهور الفلاسفة متفقون على أن وجود الواجب بذاته وجـــود أصيل لا ماهية له ، وأنه متشخص بذاته ومبدأ للآثار الخارجية بذاته ، وهو حقيقة الحقائق ، وبه تتحقق الأشـــياء في الأعيان .

2ـــ الإشكال الثاني: {لوكانت الماهية أصلية لم يوجد شيء من الأشياء ، لأنها لا تقتضي الوجـــود بـــذاتها ، والانتساب إلى الواجب بالذات لا ينفع ، لأن الوجود ليس كالبنوة والأبوة المتأخران عن الأب والابن}.

والجواب : إن القائلين بأصالة الماهية لا يقولون إن الماهية موجودة بذاتها وكيف وهي مستوية النسبة إلى الوجود والعدم ؟ ولكن يقولون أنها موجودة بالوجود الأصيل لواجب الوجود بذاته أي أنها موجودة لذاتها بغيرها أي بالتبع لا بالعرض .

وليس كل موضوع إذا كان مستوي النسبة لصفة معينة ، كان متصفاً بهذه الصفة بالعرض ، وبعبارة أخرى ليس كل ما احتاج إلى حيثية تعليلية في الاتصاف احتاج إلى حيثية تقييدية للاتصاف بها أيضاً ، وكما أشرنا إلى ذلـــك في المقدمة الخامسة من الباب الخامس .

نعم لا يكون متصفاً بهذه الصفة بذاته ، ولكن لذاته ، وهذا موضع اتفاق جميع المناطقة والحكماء .

واعتقد أن هذا المذهب قد أخذه الملا صدرا عن الصوفية المنكرين لوجود الموجود بغيره وأن كل ما ليس وجوده من ذاته فهو معدوم ، وبذلك ذهبوا إلى القول بالوحدة الشخصية ، وقد تبعهم الملا صدرا على ذلك في نهاية الأمر ، وهو أمر مخالف لضرورة العقل وإجماع الفلاسفة .

فمثلاً نقول : إن الحديد حار يعني كونه حاراً بالحقيقة لا المجاز ، مع كون ذاته مستوية النسبة إلى الحرارة والبرودة ، وهذا الاستواء يقتضي وجود علة لاتصافه بالحرارة ، والتي بعد وجودها يصير حاراً لذاته وبالحقيقة ، وكذلك الحركة للجسم يكون متحركاً حقيقتاً لذاته وإن كان بغيره.

وأما قوله : إن الوجود ليس كالبنوة المتأخرة عن وجود الأب والابن فصحيح ، ولكن ينبغي أن يعلم أنه لا فرق في قيود الحمل والاتصاف بين الهلية البسيطة والمركبة في ظرف انعقاد القضية ، كما أشرنا إلى ذلك في المقدمة الثالثة من الباب الخامس وهو ثبوت شيء لشيء مطلقاً ، ولكن في الهلية البسيطة كقولنا الإنسان موجود ، يكون ثبوت شيء لشيء فرع تقرر ذات المثبت له ، لا فرع ثبوت أي وجود المثبت له .

والماهية بعد استنادها لوجود واجب الوجود بالذات في ظرف انعقاد القضية لا تحتاج إلى أن ينضم إليها شيء آخر حتى تتصف بالوجود .

ومعنى إعطاؤها الوجود هو جعلها في الأعيان ، والذي هو مفاد الحمل والاتصاف بالوجود ، جعلاً بسيطاً لا جعلاً تأليفياً حتى يستلزم وجود الماهية قبل وجودها كما يريد أن يصور لنا ذلك الملا صدرا.

فالجاعل جعل الماهية فصارت في الأعيان فانتزع منها العقل مفهوم الوجود وحمله عليها.

ثم لنا أن نرد عليه هذا الإشكال بعينه في الوجود الإمكاني ، لأننا نسأل عن هذا الوجود الفقير ، إذا كان وجوداً بذاته فهو خلاف إمكانه وفقره ، وإن كان موجوداً بغيره ، فنسأل ماذا أعطاه الغير ؟؟ فإن لم يعطه شيئاً فهو موجود بذاته وإن أعطاه الوجود فللوجود وجود ويتسلسل .

وهذا هو نفس الإشكال الذي أورده شيخ الإشراق السهروردي على أصالة الوجود وربما لم يذكره الملا صدرا لقوته .

3ـــ الإشكال الثالث : { لو كانت الماهية أصيلة لاستوى الذهن والخارج }

وهذا إشكال غريب ، لأن الماهية لا تقتضي بذاتها الوجود الخارجي أو الذهني حتى يلزم الإشكال المذكور ، بل يعرضها الوجود الخارجي والذهني.

ومعنى عروض الوجود الذهني والخارجي هو ثبوتها في ظرف الذهن والخارج ، واختلاف الأثار لاختلاف أنحاء الوجودين .

فوجودها الخارجي وجود حقيقي أصيل متعلق بالواجب بالذات ومتقوم به ، وبما أن الواجب موجود في الأعيان ومتشخص ومنشأ للآثار بذاته ، فعند صدورها عنه وقيامها به تكون في الأعيان بنفس ذلك الجعل البسيط وتتشخص وتترتب عليها الآثار بتبع ذلك .

أما وجودها الذهني ، فنحو وجود علمي غير أصيل ، وهو من شؤونات الكيف النفساني القائم بالنفس الإنسانية والذي الكاشفية والمرآتية من خصائصه الذاتية فيترتب على الماهية الذهنية هذه الآثار بالتبع من الكاشفية والكلية عند القياس إلى محكيها ، والماهية في نفسها ليست إلا الحقيقة الموصوفة والمعروضة لتلك الآثار .

فالموجود في الخارج هو مصداق الماهية الأصيلة ، ولذلك تترتب عليها آثاره والموجود منها في الذهن هو مفهوم الماهية الذي من شؤونات الكيف العلمي النفساني فلا تترتب عليه تلك الآثار.

والماهية في نفسها معروضة للمصداقية المعلولة للباري تعالى في الأعيان ومعروضة للمفهومية المعلولة للكيف النفساني في الأذهان ، وهي في نفسها ليست إلا ذات الشيء وحقيقته المعروضة لسائر الصفات بالاعتبارات المختلفة .

4ـ الإشكال الرابع : { لو كانت الماهية أصيلة لامتنع التشخص على الأنواع الخارجية ، لأن انضمام أي قيد ماهوي إلى الماهية ، وإن كان يعينها ولكن لا يشخصها }

والجواب : إن للتشخص معنيان عند الفلاسفة ، كما أشار إلى ذلك السيد الداماد من قبل[1] :

الأول : بمعنى التميز الذي به تتعين وتتمايز الماهيات عن بعضها البعض بحيث ينحصر الوصف فيها في شخص واحد في الخارج ، وإن احتمل العقل أكثر من واحد بحسب التصور .

الثاني : بمعنى الجزئي الحقيقي الممتنع للشركة ، وهو من اللوازم الذاتية للوجود العيني للماهية والذي هو ظرف التشخص المساوق للوجود الخارجي .

وجميع الماهيات كما أنها موجودة في الأعيان بالوجود الخارجي الأصيل لواجب الوجود بذاته والمتشخص بذاته ، فهي متشخصة به أيضاً ، فمعطي الوجود هو معطي التشخص .

---

[1] راجع التقديسات ص186 والإيماضات ص53 .

و لم يدع أي فيلسوف أن الماهية متشخصة بذاتها إلا في المعنى الأول إذا كانت عوارضها المشخصة من لوازم ذاتها كالعقول المجردة والتي يكون نوعها منحصراً في شخصها عندهم ، فأصل الإشكال هو الخلط بين التشخص بالمعنى الأول والتشخص بالمعنى الثاني.

ومن العجائب أن أتباع الملا صدرا من المتأخرين ينقلون عن الفارابي القول بأن التشخص بالوجود لا بالماهية[1] ، ويعتبرونه دليلاً على اعتقاده بأصالة الوجود ، مع أن أئمة الفلسفة المشائية القائلين بأصالة الماهية ، كابن سينا و السيد الداماد وكما نقلنا عنهم من قبل يصرحون بأن المهية لا يمكن أن تكون بذاتها ملاكاً للتشخص ولو انضاف إليها ألف قيد ماهوي .

وهذه التخبطات كلها مرجعها إلى قلة الإطلاع ، وهذا ليس بغريب ممن اتخذ الملا صدرا مرآة لكل شيء .

5ــ الإشكال الخامس : { لو كانت الماهية أصيلة لامتنع الحمل بين الماهيات المتغايرة ، لأن حيثية الاتحاد هي الوجود العيني ، فلو كان أمراً اعتبارياً لبطل الاتحاد والحمل } .

والجواب : إنه لما سمع أن المناطقة والحكماء يقولون أن الحمل الشائع هو الاتحاد في الوجود ، ظن أن الاتحاد إنما هو في الوجود العيني ، مع أن نظرهم هو الاتحاد في الوجود الواقعي وهو الفرد الماهوي كما بينا من قبل ، لأنه لا معنى للاتحاد في الوجود العيني في القضايا الذهنية والعدمية كقولنا الحيوان جنس أو الإنسان معدوم أو أن النقيضين لا يجتمعان ، مع أنها جميعا من الحمل الشائع الصناعي بالاتفاق .

وقد كنا قد أشرنا إلى حقيقة الحمل وأنحاؤه المختلفة في المقدمة الخامسة من الباب الخامس ، وقلنا أن المحمول ليس إلا معنى حرفي من اعتبارات الموضوع لا غير ، وليس له وجود مستقل في الأعيان حتى يتحد أو لا يتحد مع الموضوع .

6ــ الإشكال السادس : { لو كانت الماهية أصيلة لامتنع اتصافها بالوجود بناء على قاعدة الفرعية ، لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، فيلزم وجود الماهية قبل وجودها }.

وأقول : إن ثبوت شيء لشيء فرع تقرر ذات المثبت له في ظرف انعقاد القضية ، لا وجود المثبت له ، وإن إستلزم وجوده بعد ذلك بحسب طبيعة المحمول ، لأن مرتبة تقرر الماهية وتجوهرها في نفسها ، هو قبل مرتبة وجودها كما بينا ذلك في المقدمة الثانية والثالثة في الفصل الثاني والثالث من الباب الخامس.

---

[1] شرح المنظومة ص375 ــ تعليق حسن زاده آملي.

وكما أشار إلى ذلك السيد الداماد في تقريره لأصالة الماهية ، وكيفية عروض الوجود وسائر المحمولات على الماهية في مراتب نفس الأمر ، فمن أراد الاستقصاء فليراجع هناك ، فإن فيه ما يكفي لدفع هذا الإشكال وزيادة .

7ـ الإشكال السابع : { لو كانت الماهية أصيلة لتحققت أنواع لا متناهية بالفعل من المقولة المتحركة بين حاصرين ، لأن في الحركة الإشتدادية كالتسود مثلا على مبنى الفلاسفة النافين للتشكيك في الماهية يستلزم وجود أنواع متباينة بالفعل في كل حد من حدود المسافة لا إلى نهاية بين المبدأ والمنتهى }.

والجواب : بالنقض أولاً بأن هذا الإشكال يرد بعينه على القول بأصالة الوجود ، لأن الماهية بناء على اعتباريتها منتزعة من مراتب الوجود العينية ، فتعددها إنما يكون بتعدد مراتب الوجود الواحد المشكك ، فيلزم من ذلك وجود مراتب وجودية عينية لا متناهية بالفعل بين حاصرين ، وهو محال .

أما الحل فهو أنه في الحركة غير الاشتدادية يفاض على الجسم نوع واحد سيال من مقولات الحركة الأربع كالأين أو الوضع أو الكم أو الكيف ، فيكون هناك نوع واحد في فرد واحد سيال بين المبدأ والمنتهى ، وبما أنه ممتد في امتداد الزمان بنحو متصل ، فيمكن للذهن أن يقسمه إلى عدد لا متناهي من الأفراد المتماثلة الموجودة بالقوة بين حاصرين ، ولا محذور فيه .

أما الحركة الاشتدادية ، فيفاض على الجسم أنواع سيالة من المقولة يبقى كل نوع منها زمان ما ويعقبه على الاتصال نوع آخر أكمل منه بلحاظ حقيقته المختصة به وهي فصله المقوم له ، ويمكن للوهم أن يقسم كل نوع ممتد إلى أفراد لا متناهية بالقوة والحال أنه ليس في الخارج إلا أنواع متناهية متصلة على التوالي وبنحو سيال بين حاصرين ، فيندفع بذلك إشكاله بلا محذور .

8ـ الإشكال الثامن : { لو كانت الماهية أصيلة للزم إما التشكيك في الماهية أو انتفاء التقدم والتأخر بين الأشياء في الخارج ، والأول محال عندهم والثاني خلاف الضرورة ، وبيان ذلك : إن ماهية العقل متقدمة على ماهية الجسم تقدم العلة على المعلول مع كونهما متحدان في ماهية الجوهر ، فإن كان هذا التقدم بحسب الماهية لزم التشكيك فيها ، وإن كان في الوجود ، وهو أمر اعتباري لانتفى تقدم العلة على المعلول وهو باطل ضرورة } .

والجواب : إن هذا خلط واضح بين التجوهر والجوهرية ، وبين ما به الاشتراك وما به الامتياز ، فجوهر العقل متقدم على جوهر الجسم في التجوهر لا الجوهرية ، أي في مرتبة التقرر الماهوي من قبل الجاعل ، وأيضاً متقدم عليه في الوجود بمعنى الموجودية والكون في الأعيان بحسب الدرجة العقلية لا العينية ، وكذلك فإن أكملية العقل على الجسم ليس في الحقيقة الجوهرية المشتركة ، وإنما في الحقيقة الفصلية المتباينة . فالحاصل أن جوهر العلة متقدم على جوهر المعلول في التجوهر والتقرر وفي الموجودية بحسب المرتبة العقلية ، وهو أكمل منه في فصله المقوم له ، لا في الجوهرية .

9ـ الإشكال التاسع : { لو كانت الماهية أصيلة لكانت مجعولة ، وكان الجاعل يؤخذ في حدها ، وكانت من مقولة الإضافة دائماً }.

والجواب : أولاً : إن جاعل الماهية ليس من عللها الداخلية الذاتية كالمادة والصورة أو الجنس والفصل حتى يؤخذ في حدها الماهوي ، بل هو من العلل الخارجية ، أي علة تقررها وكونها في الأعيان ، ولو أخذ الجاعل في حد المجعول ، لكان الجاعل هو المجعول وهو محال .

ثانياً : إن لكل ماهية حدان ، حد ماهوي يكون لها من حيث هي هي ، وحد وجودي يكون لها من حيث هي موجودة ، والماهية بناء على أصالتها محتاجة إلى الجاعل في تقررها ووجودها ، وبالتالي فهي في حديها الماهوي والوجودي محتاجة إلى لحاظ الجاعل معها ، ولكن في حدها الماهوي نلاحظها مع الجاعل في ظرف التقرر الماهوي لا بشرط التقرر الماهوي .

ذلك لأن ثبوت ذاتياتها المقومة لها في مرتبة انعقاد القضية كقولنا الإنسان حيوان ناطق ، وإن كان غير مشروط بالجعل لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري لا يحتاج إلى علة ولكن بناء على قاعدة الفرعية ، فإن ثبوت شيء لشيء مطلقاً فرع تقرر ذات المثبت له فلا بد من تقرر الماهية أولاً من قبل الجاعل حتى نتصورها ونحمل عليها ذاتياتها المقومة لحدها الماهوي ، وبما أنها غير متقررة بذاتها بل بجاعلها ، فلا بد وأن نلحظ جاعلها معها دائماً في ظرف التقرر ، ولذلك يقول الفلاسفة إنه لا يوجد في الواقع ما يمكن أن يلحظ بما هو هو بالحيثية الاطلاقية المطلقة إلا الواجب الوجود بذاته ، القائم بنفسه والمتقرر بذاته ، وما عداه فلا يلحظ إلا مع غيره .

وأما الحد الوجودي ، فالأمر فيه أوضح ، لأننا نلاحظ فيه الماهية من حيث هي موجودة ، وبما أن وجودها أي كونها في الأعيان ليس لها من نفسها بل من علتها الموجدة لها ، فلا يمكن حمل أي شيء عليها من عوارضها الوجودية إلا بعد فرض وجودها الغيري المستلزم للحاظ علتها معها ، وكما أشار إلى ذلك السيد الداماد نفسه في مراتب الحمل بناء على أصالة الماهية في الباب الثالث .

فالحاصل أن العقل يحكم بأن الماهية تلحظ في حدها الماهوي مع جاعلها في ظرف التقرر ، وفي حدها الوجودي في ظرف الوجود كما في حمل لوازمها الذاتية وبشرط الوجود كما في حمل عوارض الوجود عليها تلحظ مع علتها الوجودية .

ولا يلزم من كون الماهية في حديها الماهوي والوجودي تلزمها الإضافة إلى الجاعل والعلة أن تكون من مقولة الإضافة ، إلا اذا أخذناها من حيث هي مجعولة أو من حيث هي معلولة فتعرضها أن تكون من مقولة الإضافة .

وفي الختام أقول : إن مجعولية الوجود الذي ذهب إليه الملا صدرا لا يمكن تصوره ، لأنه إن كان اعتبارياً فهـــو دون الجعل ، وإن كان أصيلاً فهو فوق الجعل ، أما الأول فواضح لكون الجعل يتعلق بالموجود الأصيل ، وأما الثـــاني فلأن وجوده عين ذاته بمقتضى أصالته فلا يفتقر إلى الجاعل .

والى هنا نكون قد فرغنا من دفع كل الإشكالات المهمة التي أوردها الملا صدرا على أصالة الماهيـــة ، وبـــذلك يستقر بنا البحث والتحقيق العلمي على شاطيء أصالة الماهية واعتبارية الوجود ، والذي هو مذهب جمهور الفلاسفة المشائين والإشراقيين وجمهور المتكلمين منذ قديم الزمان كما أشرنا إلى ذلك من قبل في الباب الثاني .

خاتمة الباب السادس

اشتمل هذا الباب على التحقيق العلمي حول المسألة المتنازع عليها بين الحكيمين .

وقد مر التحقيق بمرحلتين :

المرحلة الأولى : تم البحث فيها حول إدعاء كل طرف بحسب ما تقتضيه طبيعة الماهية والوجود ، وتوصلنا إلى أن العقل يدرك بذاته تقدم الماهية من حيث كونها تمثل ذات الشيء على وجودها ، وأن أول ما يتقرر في ظرف واقعية أي شيء هو ذاته وماهيته التي بها هو هو ، وتلحقها سائر الصفات الذاتية والعرضية ومنها الوجود ، وبالتالي فماهية الشيء هي أصله وحقيقته ، وبالتالي فهي المتحققة في الأعيان وهو معنى الأصالة .

أما المرحلة الثانية فقد طرحنا فيها أولا إشكال السيد الداماد على أصالة الوجود وهو لزوم انقلاب الممكن الوجود إلى الواجب الوجود بذاته ، وأثبتنا صحته ، وعدم جدوى محاولة الملا صدرا لدفعه .

ثم تعرضنا بعد ذلك لمناقشة إشكالات الملا صدرا المتعددة على أصالة الماهية ، واستطعنا بفضل الله تعالى ، ومعونة سائر المقدمات والأصول التمهيدية السابقة والتي أثبتناها في الباب الخامس من دفع كل هذه الإشكالات والشبهات .

وبناء على ما تم تحقيقه من جانبنا في المرحلتين ، فقد استقر بنا النظر إلى القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود كما هو مذهب جمهور الحكماء والمتكلمين .

ومن وجهة نظرنا إن المساعي الحثيثة التي بذلها الملا صدرا لإثبات أصالة الوجود وما تفرع عليها من المباني الفلسفية الخاصة به إنما كان لأجل إثبات مباني العرفاء من الصوفية والذين تأثر بهم الملا صدرا كثيراً وخاصة وحدة الوجود ، وأيضاً إثبات ما فهمه من ظواهر الشريعة الإسلامية كالمعاد الجسماني .

وهذه النزعة الجدلية الدينية والعرفانية هي التي أثرت سلباً على دقة استدلالاته الفلسفية لابتنائها على أحكام مسبقة مما أفقدها موضوعيتها .

الباب السابع

آثار القول بأصالة الماهية أو الوجود على المباني المعرفية والفلسفية والدينية والأخلاقية

مقدمة الباب

إن النزاع حول أصالة الماهية أو الوجود ليس مجرد نزاع فكري عقيم ، بل له ثمراته وآثاره العلمية والعملية الكبيرة في مختلف المجالات .

وقد خصصنا هذا الباب ، بعد الفراغ من التحقيق العلمي للمسألة ، لبيان هذه الآثار على الأصعدة المختلفة المعرفية منها والفلسفية والدينية والأخلاقية .

هذا كله من أجل إظهار مدى أهمية المسألة الفلسفية ، وضرورة البحث عنها ، ومدى انعكاساتها الواسعة على الحقول المختلفة .

وقد شرعنا في بيان الآثار المعرفية للمسألة ومدى تأثيرها على قيمة المعرفة وأدوات المعرفة ، ثم انتقلنا إلى الآثار الفلسفية وبينا مدى تأثيرها الواسع على أغلب المسائل الفلسفية ، وأن ذلك معلول لاختلاف موضوعات المسائل الفلسفية بين الماهية أو الوجود ، مما أدى بدوره إلى وقوع الاختلافات الكثيرة بينهما ، وليس مرجعها في الحقيقة إلا إلى اختلاف المبنى الفلسفي بينهما ، فعلى سبيل المثال ، فإن جمهور الفلاسفة القائلين بأصالة الماهية قد حكموا بامتناع الحركة الجوهرية في ماهية الجوهر ، ولكن الملا صدرا أثبتها في وجود الجوهر ، وكذلك حكموا بامتناع اتحاد العاقل والمعقول في الماهية ، وأثبتها الملا صدرا في الوجود ، وهكذا في سائر المسائل .

ثم أشرنا بعد ذلك إلى انعكاسات هذه المسألة على العقائد الدينية لا سيما في المبدأ والمعاد وكذلك على المستوى الفقهي ، وإمكانية التكليف الشرعي وعدمه مما كان له أصداء واسعة بين الفقهاء .

وفي الختام تعرضنا للآثار الأخلاقية والاجتماعية وتأثيرها على السلوك الفردي والاجتماعي للإنسان .

الفصل الأول

الآثار المعرفية

سوف نتعرض أولاً للآثار المعرفية بناء على أصالة الماهية ثم على أصالة الوجود .

أ ــ أصالة الماهية :

بناء على تحقق الماهية المعقولة في الأعيان ، فإن الوقوف على الحقائق العقلية للأشياء العينية بالعلم الحصولي الصوري متيسر للإنسان الباحث ، ويصبح للسلوك العلمي والفلسفي قيمة كبيرة ومعتبرة على طريق التكامل الإنساني ،

والسر في ذلك أن القواعد المنطقية لاكتساب التصور والتصديق مبنية على تحقق الماهيات ، وكذلك الرياضيات التي موضوعها ماهية الكم المتصل والمنفصل والطبيعيات التي موضوعها ماهية الجسم من حيث الحركة والسكون ، فبناء على أصالة الماهية يكون الباب مفتوحاًعلى مصراعيه أمام تحليل واكتشاف الظواهر الكونية في عالم الطبيعة.

وكذلك في السلوك العلمي الفلسفي فيما وراء الطبيعة والذي موضوعه الموجود المطلق والذي مصداقه في عالم الإمكان ماهيات الأشياء من حيث هي موجودة ومتحققة في الواقع ونفس الأمر ، فيكون الطريق مفتوحاً وممهداً لاكتشاف حقائق الوجود في قوسي النزول والصعود ، ووصول الفيلسوف إلى أقصى غايته العلمية وهي صيرورته عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني .

قال السيد الداماد في القبسات[1] :

> **" إن سنخ جوهر الماهية وجوهرياتها واجبة الانحفاظ في جميع أنحاء الوجود وأوعية التحقيق ، أليست الوجودات بأسرها من عوارض الماهية ؟ والعوارض لا تبدل جوهر الحقيقة ولا تغير سنخ الماهية .**
>
> **فنفس الماهية المرسلة وجميع ذاتياتها محفوظة غير متبدلة في الخارج والذهن ، وفي جميع المراتب واللحاظات بتة ، وإنما المتبدل خصوصيات أنحاء الوجود والتشخصات واللوازم والعوراض بحسبها لا غير "**

---

[1] ص39.

وهذا يعني مطابقة الماهية الذهنية للماهية الخارجية في جميع الأحكام العقلية وبالتالي مطابقة الحـــدود والـــبراهين للواقع وحقائق الأشياء .

ب ـــ **أصالة الوجود :**

بناء على اعتبارية الماهية وعدم وجود مصداق لها بالذات في الأعيان ، وأنها ظل وشبح الوجود لا حقيقته ، وإن كان لها حكاية واقعية بوجه ما وذلك بوجود منشأ انتزاعها بالعرض في الخارج ، ولكنها حكاية ضعيفة لا تحكي عن حقيقة الشيء ، لأن الوجود الأصيل ليس له حقيقة معقولة تحكي عن ذاتياته كالماهيات ، فلا جنس ولا فصل لـــه ، فلا حد له ولا رسم .

وهذا الضعف العلمي في التصور ينعكس بدوره على التصديق العلمي أو الفلسفي المبتني عليه ، وهذا يحط بدوره من قيمة المعرفة الحصولية المكتسبة بالبحث والتحقيق ، ويفتح باب العلم الحضوري بالأشياء عن طريق المشـــاهدات العرفانية ، وبالتالي يصبح السلوك الصوفي العرفاني ، المبني على إشراق حقائق الأشياء على قلب السالك المرتـــاض ، مقدم على السلوك العلمي والفلسفي المبني على اكتساب حقائق الأشياء بالحد والبرهان عن طريق الحس والتجربـــة والبرهان العقلي .

هذا بالإضافة إلى انقلاب موضوعات القضايا الحملية إلى الوجود بدلاً عن الماهية ، لأنه هو الأصل في الأحكام بناء على أصالته ، وقد أدى ذلك إلى تغيير الكثير من المباني الفلسفية كما سنبين في المستقبل .

قال الملا صدرا في كتاب المشاعر[1] :

" فنورد فيها أولاً : مباحث الوجود وإثبات أنه الأصل الثابت في كـــل موجـــود ، وهو الحقيقة ، وماعداه كعكس وظل وشبح "

فالماهية ليست صورة الحقيقة وإنما ظلها وشبحها ، لأن الحقيقة مصداقها بالعرض لا بالذات .

وقال في المشاعر أيضاً[2] :

" إن تصور الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقاً لما في العـــين ، وهذا يجري فيما عدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية التي توجد تارة بوجـــود عيني أصيل ، وتارة بوجود ذهني ظلي مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجـــودين ولـــيس

---

[1] ص4 .
[2] ص7

للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً وذهناً فليس لكل حقيقة وجودية إلا نحو واحد من الحصول ، فليس للوجود وجود ذهني ، وما ليس له وجود ذهني ، فليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ، فهو في ذاته أمر بسيط متشخص بذاته لا جنس ولا فصل له ، ولا هو جنس لشيء ولا فصل له ولا نوع ولا عرض عام ولا خاص "

وهو ظاهر في كون حقيقة الوجود الإمكاني لا يتعلق بها معرفة حصولية صورية بالذات .

وقال في المشاعر[1] :

" ولا نعني بالوجود إلا ذلك الكون ، ولا يمكن تعقله وإدراكه إلا بالشهود الحضوري "

أي معرفة حقيقة الوجود لا يمكن إلا بالمشاهدة العرفانية والعلم الحضوري .

وقال في الشواهد الربوبية[2] :

" الوجود لا يمكن تصوره بالحد ولا بالرسم ولا بصورة مساوية له "

وهو تأكيد للمعاني السابقة .

وقال في المشاعر[3] :

" فالموجودات حقائق متأصلة ، والماهيات هي الأعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود أصلاً "

وهي إشارة إلى اعتبارية الماهيات في الأعيان ، وبالتالي فهي لا تحكي عن شيء أصيل .

وقال في الأسفار[4] :

---

[1] ص15 .
[2] ص6 .
[3] ص35 .
[4] ج1 ص248 .

" وصور تلك الماهيات في أذهاننا هي ظلالات تلك الصور الوجودية الفائضة مـــن الحق على سبيل الإبداع الأولى الحاصلة فينا بطريق الانعكاس من المباديء العالية أو بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة ، ولذلك صعب العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه إلا لمن تنور قلبه بنور الحق ، وارتفع الحجاب بينه وبـــين الوجود المحض ، فإنه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في أنفسها "

وهو إشارة صريحة إلى امتناع العلم الحصولي الصوري بحقائق الأشياء ، وأنه لا سبيل إلى العلم بشيء منـــها إلا بالمشاهدة الحضورية الحاصلة بالرياضة الصوفية .

الفصل الثاني

الآثار الفلسفية

لقد ألقت هذه المسألة بظلالها الواسع على جميع المسائل الفلسفية بنحو ليس له نظير .

والسر في ذلك هو انقلاب موضوعات المسائل الفلسفية من الماهية إلى الوجود ، مما اقتضى اختلاف الأحكـــام المتعلقة بها ، وهذا هو منشأ التجديد الكبير الذي طرأ على الفلسفة الإسلامية بفلسفة الملا صدرا ، والتي بها صـــارت أقرب إلى العرفان منها إلى الفلسفة العقلية البحثية ، وهو ما كان يريده الملا صدرا .

وسوف نستعرض في هذا الفصل هذه الآثار على المسائل الفلسفية ، بناء على أصالة الماهية والوجود ، وعنـــدها سنلاحظ أن الملا صدرا قد اعتمد بشدة على أصلين أساسيين ، وهما أصالة الوجود ووحدته التشكيكية .

أولاً ـــ وحدة الوجود وكثرته :

أ ـــ أصالة الماهية : يتشكل لوح الواقع الخارجي من الموجودات المتباينة من الواجب الوجود إلى آخر سلســـلة الوجود .

فالواجب يباين ما سواه بوجوده الخاص البحت الذي لا ماهية له ، والقائم بنفسه وما سواه من ذوات الماهيات الأصلية تتمايز إما بتمام الذات أو جزء الذات أو بأمور زائدة على الذات .

فالوجود عندهم كثير بكثرة الموجودات ، فهو مثل البستان المؤلف من الأشجار والأحجار والانهار .

ب ــ أصالة الوجود : حقيقة الوجود الأصيل واحدة ، ولكن ذو مراتب مشككة أي متفاوتة بالشدة والضعف ، يرجع ما به الإمتياز إلى ما به الاشتراك وهو معنى التشكيك الخاص عند الملا صدرا .

وهذا النحو من التشكيك في مراتب الوجود يكون علة لظهور الكثرات ولكن هذه الكثرات ترجع إلى حقيقة واحدة وأصل فارد وهو الوجود المنبسط الساري في الأشياء والمتحد معها ، وهذه هي الوحدة في عين الكثرة والتي تعد من إبداعات الملا صدرا في الفلسفة ، فلوح الواقع الخارجي عند الملا صدرا كالبحر الواحد ذي الأمواج الكثيرة ، فليس هناك إلا ماء البحر وأطواره .

قال في الأسفار[1] :

" وليعلم أن تخصص كل وجود إما بنفس حقيقته أو بمرتبة من التقدم والتأخر والشدة والضعف أو بنفس موضوعه (أي ماهيته) . أما تخصص الوجود بنفس حقيقته التامة الواجبية وبمراتبه في التقدم والتأخر والشدة والضعف والغنى والفقر ، فإنما هو تخصص له بشؤنه الذاتية باعتبار نفس حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل ، وأما تخصصه بموضوعه أعني الماهيات المتصفة به في اعتبار العقل فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات "

إن الملا صدرا بناء على أصالة الوجود الإمكاني لا يقول بالوحدة الشخصية للعرفاء ولا بالكثرة الوجودية لجمهور الحكماء ، بل يقول بالوحدة في عين الكثرة .

ومنشأ الكثرة كما يشير هو إليها هنا ثلاثة أشياء : أولها وثانيها ترجعان إلى حقيقة الوجود وشؤوناته الذاتية ، والثالثة ترجع إلى موضوعاته العقلية وهي الماهيات الاعتبارية كقولنا وجود الإنسان ووجود الشمس ووجود القمر .

وقال في المشاعر[2] :

" إن للوجود مراتب ثلاث : الأولى : الوجود الذي لا يتعلق بغيره ، ولا يتقيد بقيد مخصوص وهو الحري بأن يكون مبدأ الكل . الثانية : الوجود المتعلق بغيره كالعقول والنفوس والطبائع والأجرام والمواد ، الثالثة : الوجود المنبسط الذي شموله وانبساطه على هياكل الأعيان والماهيات ليس كشمول الطبائع الكلية والماهيات العقلية ، بل على وجه يعرفه العارفون ويسمونه بالنفس الرحماني ، وهو الصادر

---

[1] ج1ص44 .
[2] ص40 .

الأول في الممكنات عن العلة الأولى بالحقيقة ويسمونه بالحق المخلوق به ، وهو أصل وجود العالم وحياته ونوره الساري في جميع ما في السماوات والأرض ، وهو في كل شيء بحسبه حتى أنه يكون في العقل عقلاً ، وفي النفس نفساً وفي الطبع طبعـــاً وفي الجسم جسماً وفي الجوهر جوهراً وفي العرض عرضاً ، ونسبته إليه تعـــالى كنســـبة النور المحسوس والضوء المنبث على أجرام السماوات والأرض إلى الشمس "

هذا بيان آخر للوحدة في عين الكثرة ، فترجع هذه الكثرات الوجودية الإمكانية في الواقع إلى تطورات حقيقـــة واحدة مشتركة بينها بحسب الأعيان ومنبسطة عليها فيها مع كونها متشخصة في نفسها ، وهـــذا أمـــر غريـــب في الفلسفة.

و لم يبين لنا الملا صدرا كيفية ارتباط هذا الوجود الواحد البسيط المتشخص مع غيره من الموجودات ، ولكنـــه كعادته في المشكلات الفلسفية أحال أمره إلى الراسخين في العلم أي العرفاء من الصوفية والذي أخذ هـــذا المـــذهب عنهم ، والظاهر أن هذا الوجود المنبسط أمر وراء العقل كما يقول الملا صدرا بل هو خلاف العقل لأنه غين الكلـــي العقلي في الأعيان بحسب الظاهر ، وتبديل المصطلحات لا يغير الواقع .

ثانياً ــ الجوهر والعرض :

أ ــ أصالة الماهية :

الجوهر والعرض ماهيتان متباينتان ، ولكن أحدهما قائمة بالأخرى ، وهما موجودان بينهما اتحاد انضمامي بمعنى عدم إمكان التمايز الوضعي بينهما ، فهما موجودان بوجود واحد .

قال السيد الداماد في القبسات[1] :

" إن مقولة الجوهر لأنواع الجوهر وأجناسها هي الماهية المنعوتيـــة الـــتي حقهـــا في الأعيان أي في حد نفس ماهيتها المرسلة بحسب نفسها من حيث هي هي ، مع عزل اللحظ عن خصوصيات الوجودات والتشخصات أن تكون قائمـــة الـــذات لا في موضوع .

---

[1] ص40 .

ومقولة العرض لأنواع الأعراض وأجناسها هي الطبيعة الناعتية التي حقها بحسب نفس ماهيتها المرسلة من حيث هي هي ، وبحسب خصوصية الشخصية جميعاً أن تكون قائمة الذات في الموضوع "

أي أن الجوهر ماهية قائمة بنفسها في الأعيان والعرض ماهية ناعتية قائمة بالجوهر في الأعيان بغض النظر عن أنحاء الوجود العيني أو الذهني العارض على الماهية .

ب ـــ أصالة الوجود :

الأعراض من لوازم وشؤون الجوهر والاتحاد حقيقي بينهما أي وجود واحد ذو مرتبتين .

قال في الأسفار[1] :

" جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية والكيفيات الطبيعية كالحرارة للنار والرطوبة للماء من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل وتأثير بينهما وبين هذه الأمور ".

أي أن الجوهر والعرض موجود واحد ذو مرتبتين مجعول بجعل بسيط وهذا الموجود أصله الجوهر وفرعه العرض .

ثالثاً ـــ المادة والصورة :

أ ـــ أصالة الماهية : هما وجودان متشخصان بينهما اتحاد انضمامي ، والمادة مبهمة من جهة التعين الصوري لا من جهة نفسها .

قال السيد الداماد في الإيماضات[2] :

" إن الهيولى الشخصية تبقى مع طروء الانفصال وزوال الشخصية الجرمانية ، فإذن تألف الجسم منهما انضمامي بوجود الصورة في الهيولى في الأعيان لا تركب اتحادي في العقل "

---

[1] ج3 ص102 .

[2] ص63 .

قال السيد الداماد في الإيماضات[1] :

" إن للهيولى في ذاتها تشخصاً محفوظاً ووحدة شخصية باقية بعينـــها في الاتصـــال والانفصال ، وليست هي في نفسها وبهويتها الشخصية متصلة ولا منفصلة ، بل هي الحامل للوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية ، فلا محالة لها تشخصات بالعرض من تلقاء الصورة الشخصية التي هي محمولاتها على الترادف ، وليس يصادم شيء منها وحدتها الشخصية الذاتية ، بل يحصلها ويعينها "

وهو يشير بصراحة هنا إلى كون الهيولى متشخصة في ذاتها ، وإن كانت مبهمة بالنسبة إلى التعين الصوري ، وأن الاتحاد بينهما انضمامي ، لأن كل واحد من المادة والصورة له ماهيته الأصلية المتشخصة بجاعلها ، وإن كانت الهيولى تتعين وتتقوم أيضاً بالصورة التي هي شريكة الجاعل.

ب ــــ أصالة الوجود : يرى الملا صدرا أن الهيولى من مراتب وجود الصورة وليست متشخصة في ذاتهـــا ، وأن الاتحاد بينها حقيقي بمعنى أنهما موجود واحد ذو مرتبتين .

قال في الأسفار[2] :

" فإن بناءه على الذهول عن معنى المادة ومرتبة وجودها من الصورة ، إذ ليســـت نسبة الصورة الجسمية إليها نسبة لازم خارج أو صورة مكملة لحق كل منـــهما إلى الشيء بعد تمام حقيقته ووجوده ، وليس للهيولى وجود مستقل بالفعل إلا بالصورة بمعنى أن الصورة نحو وجودها الخارجي وجهة تحصلها وتمامها "

وقال أيضاً : " أما الهيولى الأولى فهي عارية في ذاتها عن جميع مراتـــب التحصـــل والتنوع إلا بما ضم إليها ، ولذلك لا حقيقة لها إلا بما أنضم إليها من صورة جسمية أولاً ثم من صور كمالية أخرى "

وقال في الأسفار[3] :

---

[1] ص59 .
[2] ج5 ص144 .
[3] ج5 ص123 .

" فظهر بأن الهيولى هي عين جهة الإمكان والقوة وذاتها ماهية تعليقية بأمر له تجوهر في الوجود والفعلية ، لأن حقيقتها كحقيقة الأعراض تابعة ، إلا أن لها وحدة جنسية يتحد بالجواهر الجسمانية ويحمل عليها فيكتسب الجوهرية منها "

وهو يشير بصراحة إلى كون الهيولى معنى حرفي لا وجود له في نفسه ويعد مرتبة من مراتب وجود الصورة ، فحاله كحال الأعراض التي هي أيضاً عنده من مراتب وشؤون وجود الجوهر .

رابعاً ــ الجنس والفصل :

أ ــ أصالة الماهية : الجنس هو أصل الذات والواقع في جواب ما هو ؟ عند السؤال عن الحقيقة المشتركة بين الأنواع المختلفة .

أما الفصل المنطقي فليس بماهية بل مفهوم خاص يعين خصوصية النوع من الجنس ويقع في جواب أي شيء هو ؟

وهو متضمن بالقوة في الجنس .

وحقيقة الشيء في الأعيان هو بنوعه المتحصل من اتحاد طبيعة الجنس والفصل .

والجنس والفصل كلاهما مبهمان في أنفسهما ، أما النوع فهو متعين في نفسه ، ومبهم بالقياس إلى أفراده .

قال السيد الداماد في القبسات[1] :

" إنما إبهام الفصل ، كالناطق ، بالنسبة إلى الجنس والنوع ، كالحيوان والإنسان بحسب نفس المفهوم ، وهو مطلق الذات المرسلة المقيدة بالنطق لا بحسب الوجود ، فإنه يجب أن يكون بما هو فصل مختصاً في الوجود بالنوع ، وأن يكون من اعتبارات طبيعة الجنس المضمنة في إبهامها ، إذ حقيقة الفصل أيية النوع من الجنس فلا يصح أن يوجد في غير هذا الجنس ولا أن يكون لغير هذا النوع من الجنس. فأما إبهام الجنس كالحيوان بالقياس إلى النوع وإبهام النوع كالإنسان بالقياس إلى الأشخاص ، فبحسب نفس المفهوم وبحسب الوجود جميعاً ، فإن لطبيعة الجنس في حد جوهرها من حيث هي هي وحدة مبهمة لا تأبى أن تكون في الوجود عين أنواع كثيرة ، وكذلك لماهية النوع في حد ذاتها المحصلة من حيث هي هي وحدة مبهمة لا

---

[1] ص147 .

تـــــأبى أن تكـــــون في الوجــــــود عـــــين أشـــــخاص كـــــثيرة .
فإذن الفصل ليس يلحق طبيعة الجنس من خارج فينضم إليها فتتحصل من الانضمام ماهية النوع ، بل إنه من المنضمات في طبيعة الجنس "

ب ــ أصالة الوجود : يرى الملا صدرا أن حقيقة النوع بفصله الأخير (مبدأ الفصل) وهو يرجع إلى الصورة التي ترجع إلى الوجود الأصيل في الخارج .

قال في الأسفار[1] :

" قد انكشف لك مما ذكرناه في هذا الفصل ومن إشارات سابقة في بعض الفصول الماضية أن ما يتقوم ويوجد به الشيء من ذوات الماهيات سواء كانت بســيطة أو مركبة ليس إلا مبدأ الفصل الأخير لها ، وسائر الفصول والصور التي هي متحــدة معها بمترلة القوى والشرائط والآلات ، والأسباب المعدة لوجود الماهية التي هي عين الفصل الأخير "

وهو واضح في المعنى الذي شرحناه ، ومن الجدير بالذكر أن مبدأ الفصل الأخير عند جمهور الفلاسفة إما النوع المتحصل في الماهيات البسيطة كالأعراض أو الصورة النوعية في الماهيات المركبة ، وكل واحدة منهما مركبـــة مـــن جنس وفصل ، ولكن عند الملا صدرا هي مبدأ الفصل الأخير بلا اعتبار لطبيعة الجنس الـــذي هـــو أصـــل الـــذات والمتضمن للفصل بالقوة كما سبق ، وحقيقة المركب هو بمادته وصورته .

وقال في الأسفار[2] :

" ومما سيأتي أن حقيقة الفصول وذواهتا ليست إلا الوجودات الخاصة للماهيـــات التي هي أشخاص حقيقية ، فالموجود في الخارج هو الوجود "

وهو تأكيد على كون الوجود هو الفصل الذي هو حقيقة الشيء .

خامساً ــ الوجود الذهني :

---

[1] ج2 ص35 .
[2] ج2 ص36 .

أ ـــ أصالة الماهية : الماهية محفوظة بنفسها في الوجودين الذهني والخارجي وإن اختلفت أنحاء الوجود والتشخص ، لأن الوجود عارض على الماهية الأصلية ، فتعرضها الشخصية وترتب الآثار العينية الأصيلة في الخارج ، وتعرضها الكلية في الأذهان بلا ترتب تلك الآثار .

فليراجع ما نقلناه عن السيد الداماد في القبسات ص39 في الآثار المعرفية .

ب ـــ أصالة الوجود : يرى الملا صدرا أن الماهية ليست إلا ظل الموجود الحقيقي وأنه من الممكن أن تنتزع ماهية واحدة من وجودات كثيرة مختلفة بالشدة والضعف ، كالإنسان العقلي والمثالي والحسي والذهني ، فالوجود الذهني هو أضعف مراتب الوجود ، ولذلك فلا يترتب عليه تلك الآثار العينية الأصيلة .

قال في الأسفار[1] :

" والوجود قد مرت الإشارة إلى أنه مما يتفاوت شدة وضعفاً وكمالاً ونقصاً ، وكلما كان الوجود أقوى وأكمل ، كانت الآثار المترتبة عليه أكثر ، إذ الوجود بذاته مبدأ للأثر ، فقد يكون لماهية واحدة ومفهوم واحد أنحاء من الوجود والظهور ، وأطوار من الكون والحصول بعضها أقوى من بعض ويترتب على بعضها من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيره . فكما أن الجوهر معنى واحد وماهية واحدة ، يوجد تارة مستقلاً بنفسه مفارقاً عن المادة متبرأ عن الكون والفساد والتغير ، فعالاً ثابتاً كالعقول المفارقة على مراتبها ، ويوجد تارة أخرى مفتقراً إلى المادة مقترناً بها منفعلاً عن غيره ، متحركاً وساكناً ، وكائناً وفاسداً كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف والفقر ، فيوجد طوراً آخر وجوده أضعف من ذينك الصنفين حين لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً ، ولا ثابتاً ولا متحركاً ولا ساكناً ، كالصور التي يتوهمها الإنسان من حيث كونها كذلك (أي الوجود الذهني) "

سادساً ـــ التقدم والتأخر :

أ ـــ أصالة الماهية : بالإضافة إلى الأنواع الخمسة المشهورة عند جمهور الفلاسفة من التقدم والتأخر بالزمان ـــ بالرتبة ـــ بالشرف ـــ بالطبع ـــ بالعلية ، فقد أضاف إليها السيد الداماد نوع آخر وهو التقدم بالماهية بنحو تفصيلي

[1] ج1 ص263 .

مع بيان مصاديقه ، وإن كان قد نسبه إلى المشائين ، ولكن الحق أنهم لم يتعرضوا له بهذا التفصيل والبيان ، قال في القبسات[1] :

" وفي التقدم بالماهية ، إنما المعنى الذي فيه التقدم نفس الماهية وتقومها وتجوهرها وفعليتها لا بحسب حاق الواقع ، إذ ليس هو يأبى المعية بحسبه ، بل بحسب المرتبة العقلية . فالمتأخر تأخراً بالماهية يكون المتقدم متقوم الماهية ومتجوهرها لا محالة في مرتبة ماهيته بالفعل ، بخلاف المتقدم تقدما بالماهية ، فإن ماهية المتأخر لا تكون متقومة متجوهرة بالفعل في مرتبة ماهيته "

وهذا التقدم واضح بناء على أصالة الماهية وتقررها بالجاعل قبل وجودها .

وقال أيضاً في القبسات[2] :

" ورؤساء المشائية ومعلموهم (يقصد ابن سينا والفارابي) أيضاً مطبقون على إثبات التقدم بالماهية ، وكأنه ليس يسع العقل الصريح والذهن الصراح استنكاره في مبدع جوهر الماهية وحامل ذاتها بالقياس إلى مجعوله ، وفي جوهريات الماهية بالقياس إليها ، وفي مرتبة فعلية الماهية بالقياس إلى مرتبة الوجود ، وفي نفس الماهية بالقياس إلى لوازمها ، وفيما يلحق الماهية بذاتها في مرتبة جوهرها بالقياس إلى ما يلحقها بغيرها "

هذه إشارة إلى بيان مصاديق التقدم بالماهية من وجهة نظره ، كتقدم ماهية العلة على ماهية المعلول ، وماهية المادة والصورة على ماهية الجسم المتقوم منهما ، وتقدم الماهية على وجودها والذي هو عبارة عن الماهية في الأعيان ، وتقدم الماهية على لوازمها كتقدم الأربعة على الزوجية ، وكتقدم الإمكان الذاتي على الوجوب الغيري .

ب ـــ أصالة الوجود : أضاف الملا صدرا نحوان من التقدم بناء على أصالة الوجود ووحدته ، هما التقدم بالحقيقة والتقدم بالحق .

أما التقدم بالحقيقة فكتقدم الوجود الحقيقي في الأعيان على الماهية المجازية المنتزعة منه في الأذهان ، وأما التقدم بالحق ، فكتقدم الوجود الواجبي الأصيل على الوجود الإمكاني الفقير المتعلق به تقدم المعنى الاسمي على الحرفي .

---

[1] ص63 .
[2] ص67 .

قال في الأسفار[1] :

" وأما التقدمان اللذان أشرنا إليهما ، فأحدهما هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجــود على الماهية الموجودة به ، فإن الوجود هو الأصل عندنا في الموجودية والتحقــق ، والماهية موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني .

وثانيهما هو التقدم بالحق والتأخر به ، وهذا ضرب غامض مــن أقســام التقــدم والتأخر لا يعرفه إلا الراسخون في العلم (يقصد العرفاء من الصوفية) ، فإن للحــق تعالى عندهم مقامات في الألهية ، كما أنه له شؤوناً ذاتية أيضاً لا ينثلم بها أحديتــه الخاصة ، وبالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على معلولها الذاتي هذا النحو مــن التقدم ، إذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعــل ، فتقــدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعلية ، أما تقدم الوجود على الوجــود (أي وجود العلة على وجود المعلول) فهو تقدم آخر غير ما بالعلية ، إذ ليس بينهما تأثير وتأثر ، ولا فاعلية ولا مفعولية بل حكمهما حكم شيء واحد له شؤون وأطــوار ، وله تطور من طور إلى طور ، وملاك التقدم في هذا القسم هو الشأن الإلهي "

أقول : وهذا النحو الثاني من التقدم هو عين القول بالوحدة الشخصية للوجود والتي كانت الغاية المنشودة للملا صدرا من إثباته لأصالة الوجود .

سابعاً ــ حدوث العالم :

أ ــ أصالة الماهية : ذهب جمهور الفلاسفة إلى الحدوث الذاتي لعالم الإمكان والحدوث الزماني لعــالم الكــون والفساد مع الإقرار بالقدم الزماني للسماء وهو عالم الأفلاك بناء على الطبيعيات القديمة عندهم ، ولكن السيد الداماد ابتدع نوعاً جديداً من الحدوث لسائر عالم الإمكان بناء على أصالة الماهية وهو الحدوث الدهري ، والذي يعد مــن أهم اكتشافاته وإنجازاته الفلسفية .

وخلاصته ان كل العالم الإمكاني مسبوق بالعدم الصريح في متن الأعيان غير العدم الذاتي والعــدم الزمــاني ، ومرجعه إلى طبيعة الإمكان الماهوي الذي هو علة الإحتياج إلى الجاعل الذي يقتضي هذا النحو من الوجود بعد العدم الصريح .

---

[1] ج3 ص257 .

قال في القبسات[1] :

" إن هذه الأقسام (أي من الحدوث) إنما هي متباينة في المفهوم بحســب اخــتلاف المعاني ، وليست هي متصادمة في التحقق بحسب الاجتماع في موضــوع واحــد . فكل حادث زماني مجتمع أنواع الحدوث الثلاثة جميعاً ، فإنه حادث ذاتي من حيــث وجوده بالفعل بعد ليس مطلق في مرتبة نفس الذات بعديةبالذات بحســب طبــاع الإمكان الذاتي ,وحادث دهري من حيث حصول الوجود بالفعل بعد سبق العــدم الصريح في الدهر بعدية دهرية ,وحادث زماني من حيث اختصاص وجوده الحاصل بالفعل بزمان هو بعد زمان عدمه المستمر في امتداد الزمان بعدية زمانية"

ب ـــ أصالة الوجود :ذهب الملا صدر بناء على أصالة الوجود والحركة الجوهرية الشــاملة لجميــع الجــواهر الجسمانية للعالم إلى حدوث السموات والأرض .

قال في الشواهد الربوبية[2] :

" قد ثبت أن الطبيعة أمر سيال معلوم أنها مقومة للأجسام الطبيعيــة والاعــراض تتبعها في الوجود "

وقال في الأسفار[3] :

" في تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية المقومة للأجرام السماوية والأرضية "

وقال أيضاً في الأسفار[4] :

" إنا قد برهنا على ان جوهر الفلك بصورته الطبيعية الوضعية غير باق بشخصه "

أي أن الأفلاك متجددة الذات ، مثل سائر الأجسام الأرضية ممايستلزم حدوثها الزماني .

ثامناً ـــ القوة والفعل :

---

[1] ص19.
[2] ص91 .
[3] ج3 ص108.
[4] ج3 ص131 .

أ ـــ أصالة الماهية : المشهور بين الفلاسفة هو القول بوجود الحركة في المقولات العرضية الأربع ، وهي الكـــم والكيف والأين والوضع ، وأجمعوا على امتناع الحركة في مقولة الجوهر لاستلزامها عدم وجود الموضـــوع الثابـــت للحركة العرضية .

ب ـــ أصالة الوجود : ذهب الملا صدرا إلى إثبات الحركة الجوهرية إلى الحركات العرضية الأربع عند جمهـــور الفلاسفة .

قال في الأسفار :

" فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها الحركة إلا أربع عند الجمهور وخمس عندنا : الجوهر والكيف والكم والأين والوضع "

تاسعاً ـــ العلة والمعلول :

أ ـــ أصالة الماهية : إن ملاك الاحتياج إلى العلة هو الإمكان الماهوي والذي هو من لوازم الماهية من حيث هي لا تقتضي بذاتها الوجود أو العدم .

والمجعول عندهم هو الماهية بالجعل البسيط ، كما أن المعلول مباين بماهيته ووجوده لماهية العلـــة ووجودهـــا ، والإضافة بينهما مقولية .

قال ابن سينا في إلهيات الشفاء[1] :

" فأول ما يجب علينا من ذلك أن ندل على أن العلل من الوجوه كلها متناهيـــة ، وأن في كل طبقة منها مبدأ أول ، وأن مبدأ جميعها واحد ، وأنـــه مبـــاين لجميـــع الموجودات ، واجب الوجود وحده ، وأن كل موجود منه ابتداء وجوده "

وقال أيضاً في إلهيات الشفاء[2] :

"وهو فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاناً مبايناً لذاته "

وهو صريح في مباينة المعاليل للعلة الفاعلية .

---

[1] ص327 .
[2] ص403 .

وقال السيد الداماد في الإيماضات[1] :

" أما أنت ممن يتفقه أن وجوب التقرر أو امتناعه بالنظر إلى ذات الجاعل بالذات ، مقتضى تام للاستغناء عن العلة رأساً ، وكل علة لشيء فإنتفاؤها موجب تام لإنتفائه ، فإذن لا ضرورة طرفي التقرر واللاتقرر بالنظر إلى نفس الذات بالـذات تستبد بالعلية للافتياق إلى العلة في فعلية أحد الطرفين ، فالإمكان علة تامة للفاقة "

أي ان الوجوب والامتناع ملاك الاستغناء عن العلة وأن الإمكان الماهوي هو علة الاحتياج إليها .

وقال أيضاً في القبسات[2] :

" إن المعلولية على ضربين ، صدورية وتأليفية (أي معلولية الوجود والماهية) ، فمعلولية الصدور ، هي الاستناد إلى العلة المحتاج إليها في التقرر والوجود ، وتكون هي لا محالة خارجة عن قوام ماهية المعلول .
ومعلولية التألف هي ائتلاف قوام ماهية المعلول من أجزائها التي هي جوهرياتها المتقوم جوهرها منها ، وكذلك العلية أيضاً في إزاء المعلولية على ضربين : علية من سبيل الصدور ، وعلية من سبيل التألف ، ومعلول علتها من حيث الصدور ، وعلته من حيث الصدور طباع الإمكان الذاتي ، وإلى العلة من سبيل التألف كون الذات مزدوجة الحقيقة غير أحدية الماهية "

يشير إلى علل الصدور ، وهي علل الوجود لجميع الممكنات ، وإلى علل التأليف وهي للماهيات المركبة من مادة وصورة كالجسم ، وأن الأولى خارجة عن ماهية المعلول بخلاف الثانية .

وقال في القبسات[3] :

" إذ قد انصرح ذلك فقد استبان أن علة الحاجة إلى العلة الصدورية هو الإمكـان الذاتي مطلقاً "

أي ان الإمكان الذاتي هو ملاك الاحتياج إلى العلة الفاعلية .

---

[1] ص32 .
[2] ص 53 .
[3] ص56 .

وقال ابن سينا في التعليقات[1] :

" كما أن وجود الأول مباين لوجود الموجودات بأسرها كذلك تعقله مباين لتعقل الموجودات "

وهو إشارة صريحة لمباينة واجب الوجود بالذات لسائر معلولاته في العالم .

ب ــ أصالة الوجود : يرى الملا صدرا أن علة الفاقة إلى العلة هي الإمكان الفقري الوجودي لا الماهوي الاعتباري ، وأن المعلول ليس له وجود في نفسه بل في غيره ، وأنه عين الفقر والتعلق بعلته بل من الشؤون الذاتية للعلة الموجدة .

قال في الأسفار[2]:

" وهذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا من كون استناد الممكن إلى الجاعل من جهة وجوده الذي يتقوم بوجود فاعله لا من جهة ماهيته ، فنفس الوجود مرتبط إلى الفاعل ، وارتباطه إلى الفاعل مقوم له "

يعني أن علة الحاجة إلى العلة الصدورية هو نفس الفقر الوجودي لا الإمكان الماهوي .

وقال في الأسفار[3] أيضاً :

" إن جميع الموجودات الإمكانية والإنيات الارتباطية التعلقية اعتبارات وشؤون للوجود الواجبي وأشعة وظلال للنور القيومي ، لا استقلال لها بحسب الهوية ولا يمكن ملاحظتها ذواتا منفصلة وإنيات مستقلة ، لأن التابعية والتعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقائقها ، لا أن لها حقائق على حيالها عرض لها التعلق بالغير والفقر والحاجة إليه ، بل هي في ذواتها محض الفقر والتعلق "

وهو صريح في أن الوجود الإمكاني ليس له تحقق في نفسه كمعنى اسمي بل هو معنى حرفي اعتباري قائم بعلته الفاعلية ، وهو رجوع صريح عن أصالة الوجود الإمكاني إلى الوحدة الشخصية للوجود كما هو مذهب العرفاء من الصوفية .

---

[1] ص121 .
[2] ج1 ص219 .
[3] ج1 ص47 .

عاشراً ـــ اتحاد العاقل والمعقول :

أ ـــ أصالة الماهية : العلم ينقسم إلى حضوري بحصول نفس المعلوم بذاته وهويته لدى العالم ، ومصداقه فقط هو الشيء المجرد بنفسه وشؤوناته كعلم الباري تعالى والعقول والنفوس ، وفيها يكون العقل والعاقل والمعقـــول واحـــد بالذات مختلف بالاعتبار ، وعلم حصولي بحصول صورة المعلوم لا هويته عند العالم ، وهو هنا من مقولـــة الكيـــف النفساني ، ومتحد مع النفس اتحاد الجوهر بالعرض .

قال السيد الداماد في تقويم الإيمان[1] :

" إن العلم إنما اختفاء ماهيته من شدة وضوحها وكأن العقل إذا تفرغ للتنبه لكنـــه جوهره ، قضى أن ليس مطلق حقيقته المرسلة إلا كون الشيء الموجـــود وجـــوده بالفعل لشيء موجود بالفعل (أي مجرد عن المادة) بالظهور لديه والمثول بين يديه إما بجوهر هويته الموجودة بعينها ، وإما بصورة مساوية إياها في نفس الماهية منطبعة في ذاتها ، والأول هو العلم الشروقي الحضوري ...... والثاني هو العلـــم الصـــوري الحصولي "

وقال أيضاً في تقويم الإيمان[2] :

" إنما التقسيم للتصور والتصديق للعم الإنطباعي (الحصولي) وأما العلم الحضوري فمتقدس عن ذلك كله .
ثم إن المقسم منه العلم بالمعنى الأخير (أي الحالة الإدراكية للعالم بالنسبة لحصول صورة المعلوم عنده) والصورة العلمية ليست التصور أو التصديق بل هي المتصورة أو المصدق بها ، وهي ما يعنى بالعلم عندما يحكم باتحاد العلم والمعلوم بالذات "

أي أن العلم له معنيان : الأول الصورة العلمية القائمة بالنفس وهي كيف نفساني وهي كاشفة بذاتها عن المعلوم ومتحدة معه والثاني هي الحالة الإدراكية الانكشافية للعالم من حيث حصول هذه الصورة العلمية عنده ، وهو مقسم التصور والتصديق .

ب ـــ أصالة الوجود : ذهب الملا صدرا إلى اتحاد وجود العاقل بالصورة المعقولة اتحاداً حقيقياً بحيث تكون من مراتب وجوده الأصيل ، وكذلك سائر الصور الخيالية والحسية .

---

[1] ص335 .
[2] ص336 .

قال في الأسفار[1] :

" وإذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا ، وهو أن المعقول منها بعينه هو العاقل ، فاعلم أن الحال في الصورة المحسوسة أيضاً على هذا القياس ، فإن المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم إلى ما هو محسوس بالقوة وإلى ما هو محسوس بالفعل ، والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل "

وهو صريح في كون العاقل والمعقول والحاس والمحسوس عنده واحد بالذات ذو مراتب .

وقال أيضاً في الأسفار[2] :

" اعلم أن الشيخ الرئيس في أكثر كتبه نص على إبطال القول باتحاد العاقل والمعقول ، وأصر على إبطال ذلك القول غاية الإصرار ، واستبعد ذلك غاية الاستبعاد ، ونحن نذكر في هذا الفصل ما ذكره في بطلان هذا القول من استدلالاته واحتجاجاته على ذلك ، وتشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العاقل والمعقول "

والأمر واضح ، لأن مذهب الشيخ في إبطال اتحاد العاقل والمعقول مبني على أصالة الماهية ، ومحال أن تكون ماهية الجوهر العاقل وماهية المعقول واحدة .

الحادي عشر ــ النفس :

أ ــ أصالة الماهية : النفس الناطقة الإنسانية روحانية الحدوث والبقاء ، وهي في ذاتها مجردة ، وإن كانت في فعلها مادية ، وهي تدبر البدن عن طريق قواها المباينة لها في الوجود والقائمة بها .

قال في القبسات[3] :

" إن النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم ، بل هي ذات آلة به ، وإنما الشبكة المزاجية والشركة الهيولانية (أي البدن) يصطاد بها حدوثها لا لأن يستدام بها بقاؤها

---

[1] ج3 ص316 .
[2] ج3 ص321 .
[3] ص394 .

، فإذ أخرج الجسم بالموت عن صلوح أن يكون آلة لها ، فلا يضر خروجه عن ذلك جوهر ذاهًا الملكوتية "

أي أن النفس حادثة زماناً بحدوث البدن الذي يكون آلة لها ، وهي في أول وجودها مجردة عن المادة وإن تعلقت في فعلها بالبدن المادي .

ب ــ أصالة الوجود : ذهب الملا صدرا بناء على أصالة الوجود ووحدته التشكيكية والحركة الجوهرية واتحاد العاقل والمعقول ، إلى أن النفس الإنسانية مادية الحدوث روحانية البقاء ، أي أنها كانت في مبدأها صورة نوعية منطبعة في مادة البدن ، ثم بدأت بالتجرد تدريجياً بالحركة الجوهرية .

وأيضاً إن للنفس وجود واحد له مراتب عقلية وخيالية وحسية متحدة معها وهذا معنى قوله أن النفس في وحدها كل القوى .

قال في الأسفار[1] :

" فالحق أن النفس الإنسانية جسمانية الحدوث والتصرف روحانية البقاء والتعقل "

وقال في الشواهد الربوبية[2] :

" اعلم أن نفس الإنسان جسمانية الحدوث روحانية البقاء إذا استكملت وخرجت من القوة إلى الفعل "

وهو إشارة إلى كون النفس الإنسانية مادية الحدوث ومجردة البقاء بعد خروجها من القوة إلى الفعل بالحركة الجوهرية .

وقال في الأسفار[3] :

" في بيان أن النفس كل القوى ، بمعنى أن المدرك بجميع الإدراكات المنسوبة إلى القوى الإنسانية هي النفس الناطقة ، وهي أيضاً المحركة لجميع التحريكات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية والنباتية والطبيعية ، وهذا مطلب شريف وعليه براهين كثيرة "

---

[1] ج8 ص347 .
[2] ص221 .
[3] ج8 ص221 .

الثاني عشر ــ المثل الافلاطونية :

أ ــ أصالة الماهية : وهي أرباب الأنواع الجوهرية المادية الموجودة بنحو مجرد عن المادة ، أي نفس الطبيعة المرسلة الكلية مجردة عن العوارض المادية الشخصية كالإنسان المجرد والفرس المجرد والنار المجردة وهكذا .

وقد أتفق أرسطو وسائر الفلاسفة المشائين ومنهم السيد الداماد على بطلان وجودها بأدلة وبراهين كثيرة .

قال ابن سينا في إلهيات الشفاء[1] :

" في اقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين في المثل ومباديء التعليمات ، والسبب الداعي إلى ذلك ، وبيان أصل الجهل الذي وقع لهم حتى زاغوا لأجله ، ثم قال : وكان المعروف بأفلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي ويقولان أن للإنسانية معنى واحد موجوداً يشترك فيه الأشخاص ويبقى مع بطلانها ، وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد ، فهو إذن المعنى المعقول المفارق "

وقال في برهان الشفاء[2] :

" وأما أفلاطون فجعل الصور المعقولة المفارقة موجودة لكل معقول حتى الطبيعيات فسماها إذا كانت مجردة بالمثل ، وإذا اقترنت بالمادة صوراً طبيعية ، وجميع هذا باطل "

وهو صريح في بطلان المثل الافلاطونية عنده .

وقال في القبسات[3] :

" قلت المثل الأفلاطونية في المشهور الدائر على الألسنة مفسرة في هذا الموضع بالطبائع المرسلة .....

ثم قال : فليعلم أنها بما عدا التفسير الأخير باطلة بالبراهين العقلية "

وقد أتفق على بطلان المعنى الذي قرره ابن سينا في إلهيات الشفاء .

---

[1] ص310 .

[2] ص188.

[3] ص159 .

ب ـــ أصالة الوجود : ذهب الملا صدرا إلى تصحيح المثل الأفلاطونية بناء علـــى أصـــالة الوجـــود ووحدتـــه التشكيكية ، وأن لكل طبيعة نوعية في هذا العالم طبيعة أخرى في العوالم الأخرى على نحو أعلى وأشرف .

فهناك الإنسان المادي والمثالي والعقلي والإنسان الربوبي ، ولا مانع عنده كما سبق وأن بينا من انتزاع ماهيـــة واحدة من موجودات كثيرة متباينة شدة وضعفاً .

قال في الأسفار[1] :

" قد نسب إلى أفلاطون الإلهي أنه قال في كثير من أقاويله موافقاً لأستاذه ســـقراط أن للموجودات صور مجردة في عالم الإله ربما يسميها المثل الإلهية "

ثم قال بعد ذلك[2] :

" وقد أول الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهية المجردة عن اللواحق لكـــل شـــيء القابلة للمتقابلات ، ولا شك أن أفلاطون الذي احد تلاميذه المعلم الأول ، مـــع جلالة شأنه أجل من أن ينسب إليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقـــل وبين التجريد بحسب الوجود "

وهو هنا يدافع عن أفلاطون في نظرية المثل وأنه كان يقصد أمراً آخر غير ما توهمه ابن سينا .

ثم قال في الأسفار أيضاً[3] :

" فالحري أن يحمل كلام الأوائل على أن لكل نوع من الأنواع الجســـمانية فـــرداً كاملاً تاماً في عالم الإبداع هو الأصل والمبدأ ، وسائر أفراد النوع فروع ومعاليـــل وآثار له ، وذلك لتمامه وكماله لا يفتقر إلى مادة ولا محل متعلق به بخلاف هـــذه ، فإنها لضعفها ونقصها مفتقرة إلى مادة في ذاتها أو في فعلها وقـــد علمـــت جـــواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالاً ونقصاً "

فهو يوجه كلام أفلاطون والأقدمين في المثل بناء على أصالة الوجود ووحدته التشكيكية ووجود الإنسان العقلي والمثالي والمادي والذهني كما بينا ذلك من قبل .

---

[1] ص46 .
[2] ص47 .
[3] ص62 .

الفصل الثالث

الآثار الدينية

وتشتمل على الآثار العقائدية والفقهية

أولاً ـــ الآثار الاعتقادية :

أ ـــ في المبدأ :

أ ـــ أصالة الوجود : قد مر في فصل الآثار الفلسفية في مسألة وحدة الوجود وكثرته أن القائلين بأصالة الماهية يثبتون كثرة الموجودات ، وأن الباري تعالى على رأس سلسلة الموجودات ومباين لها بذاته مع إحاطته القيومية بها .

ب ـــ أصالة الماهية : ذهب الملا صدرا وكما أشرنا من قبل إلى وحدة حقيقة الوجود وأنه ذو مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ، وأن أعلى وأشرف هذه المراتب هو الوجود الحق للباري تعالى ، ولكنه عاد وأثبت الوحدة الشخصية للوجود ، وأنه ليس في دار الوجود إلا الحق تعالى وما سواه تجلياته وشؤوناته .

2 ـــ في المعاد :

أ ـــ أصالة الماهية : المتفق عليه بين جمهور الفلاسفة قبل الملا صدرا هو المعاد الروحاني المجرد عن الجسم للنفوس الإنسانية .

فبعد الموت وانفصال الروح عن البدن تصبح عقلاً مجرداً تاماً ، وتصبح بالتالي كل اللذات والآلام روحانية معنوية لا جسمانية ، ولم يستطيعوا أن يقيموا برهاناً واحداً على المعاد الجسماني الذي هو ظاهر الدين والشريعة ، ولكن آمنوا به تعبداً وتسليماً .

قال ابن سينا في إلهيات الشفاء[1] :

" يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع (أي الجسماني) ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة ، وهو الذي للبدن عند البعث ،

---

[1] ص423 .

وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج إلى أن تعلم ، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وعلى آله حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن .

ومنها من هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني (روحاني) وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس اللتان للأنفس ، وإن كانت الأوهام ههنا تقصر عن تصورهما الآن لما نوضح من العلل ، والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية "

أي أن البرهان العقلي قام على إثبات المعاد الروحاني ، أما المعاد الجسماني فعليه دليل نقلي من الشرع .

ب ــ أصالة الوجود : أما الملا صدرا فقد استطاع من وجهة نظره إثبات المعاد الجسماني وكذلك تجسم الأعمال في يوم القيامة ، وذلك بناء على عدة أصول فلسفية اختص بها دون سائر الحكماء كأصالة الوجود ووحدته التشكيكية والحركة الجوهرية واتحاد العاقل والمعقول ، وكون حقيقة النوع بفصله الأخير وبصورته لا بمادته .

قال في الشواهد الربوبية[1] :

" الإشراق السابع : في كيفية تجسم الأعمال وتصور النيات يوم الآخرة : إن لكل صفة راسخة أو ملكة نفسانية ظهوراً خاصاً في كل موطن ونشأة ، فقد يكون لصورة واحدة آثار مختلفة في مواطن مختلفة "

وهو يشير إلى مسألة تجسم الأعمال في المعاد الجسماني .

وقال في المبدأ والمعاد[2] :

" الحق أن المُعاد في المَعاد هو بعينه بدن الإنسان المتشخص الذي مات بأجزائه بعينها لا مثله ، بحيث لو رآه أحد يقول إنه بعينه فلان الذي كان في الدنيا "

وقال في كتابه مفاتيح الغيب[3] :

---

[1] ص329 .
[2] ص376 .
[3] ص593 .

" المفتاح الثامن عشر : في إثبات الحشر الجسماني وبعث الأبدان وما وعده الشارع وأوعد عليه من القبر والكتاب والميزان والجنة والنار وغير ذلك "

يشير إلى النصوص الشرعية الظاهرة في المعاد الجسماني وأنه قد أثبته بالبراهين العقلية .

وقال أيضاً في مفاتيح الغيب[1] :

" فهذه أصول يبتني عليه معرفة المعاد الجسماني (وهي الأصول التي ذكرناها من قبل) ، فإذا تمهدت وتقررت انكشف أن الـمُعاد في الـمَعاد هذا الشخص بعينه نفساً وبدناً ، وإن تبدل خصوصيات البدن من المقدار والوضع وغيرهما لا يقدح في بقاء شخصيته كما عرفت "

أي أن البدن العنصري ليس له مدخلية في شخصية الإنسان حتى يتغير الإنسان بتغيره .

ثانياً ــ الآثار الفقهية الشرعية :

وهي مترتبة على الآثار الاعتقادية في التوحيد

أ ــ أصالة الماهية : اتفق جمهور الحكماء قبل الملا صدرا على مباينة الممكنات بذواتها الماهوية الأصيلة للباري تعالى ، وأن الوجود المعلولي خارج عن وجود العلة ، وإن كان متقوم الوجود بها كتقوم الأعراض بالجواهر على سبيل التشبيه ولذلك ذهبوا إلى كثرة الموجودات ونفوا بشدة وحدة الوجود .

وقد نفى السيد الداماد بشدة هذا النحو من الوحدة في الوجود الذي يقول به العرفاء من الصوفية والمستلزم لإلغاء الوجود الإمكاني ولو على نحو التبعية .

قال في التقديسات[2] :

" وكأن قوم الذوق وفريق الشهود من العرفاء المتصوفين إذ يدينون بوحدة الوجود وتوحيد الموجود ، حيث يقولون إن الوجود جزئي حقيقي قائم بذاته ، وإنما لفظ الموجود الواقع على غيره من باب المشمس والحداد الواقعين على الذوات بمعنى الانتساب لا الانتزاع ، لو كانوا يشعرون بسر العلم ويسبرون دخلة الأمر ،

---

[1] ص599 .
[2] ص133.

فينطقون بالحق ، ويرفضون تشبيه الحق المحض والباطلات من حيث الذوات (أي الممكنات) بالبحر والأمواج ، وتعطيل العقل عن انتزاع الموجودية المطلقة الفطرية من الجائزات المتقررة بالفعل بالجاعل ، لكانوا من الحكماء والعظماء اليمانيين الإلهيين أبناء الحقيقة "

أي أن هؤلاء المتصوفة اعتبروا الموجود بالغير معدوم ، وأن المتحقق هو الموجود بذاته لا غير ، وكأنهم لا يؤمنون بالاتصاف بالتبع ، وقد وافقهم الملا صدرا على ذلك في آخر أمره .

وبناء على كثرة الموجود ومباينة الوجود الخالق للمخلوقات الممكنة يُعقل التكليف الشرعي المبني على وجود آمر ومأمور ، ومتكلم ومخاطب وهو ظاهر الشريعة ومقتضى التكليف الشرعي وإنزال الكتب وإرسال الرسل والأنبياء ، ومن أجل ذلك لم يتعرضوا من هذه الجهة إلى انتقاد الفقهاء لهم .

وقد ورد من النصوص الدينية والشرعية ما يؤيد هذا المطلب :

جاء في كتاب أصول الكافي ، وهو من المجامع الروائية المعتمدة عند الشعية ، في حديث صحيح[1] :

" سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إن الله خِلو من خلقه وخلقه خِلو منه (أي متباينان) ، وكل ما وقع عليه اسم شئ ما خلا الله فهو مخلوق والله خالق كل شئ ، تبارك الذي ليس كمثله شئ وهو السميع البصير "

وجاء أيضاً في كتاب تحف العقول عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام[2] :

" خلق الله الخلق فعلّق حجاباً بينه وبينهم ، فبمباينته إياهم ، مفارقته إنيتهم "

وهو صريح في المباينة والمغايرة الوجودية بين الخالق والمخلوق .

ب ــ أصالة الوجود : ذهب الملا صدرا أولاً في الجزء الأول من الأسفار إلى وحدة الوجود التشكيكية بناء على أصالة الوجود ، وهو المسمى بالوحدة في عين الكثرة ، وهنا يمكن توجيه التكليف الشرعي إلى حد ما لوجود جهة الامتياز ، وإن كانت ترجع بوجه آخر إلى جهة الاشتراك .

---

[1] كتاب التوحيد ص136 ح4.

[2] خطبة في التوحيد ص62 .

ولكن الملا صدرا اعاد بعد ذلك في الجزء الثاني من الأسفار لينفي أي وجود نفسي للمعلول سواء على نحو الاستقلال أو التبعية ، وجعله معنى حرفي في غيره وأنه ليس إلا من شؤون وأطوار الخالق .

قال في الأسفار[1] :

" فكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته للإطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الأزلي للماهيات الإمكانية والأعيان الجوازية ، فكذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصراً في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ، ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار ، وكلما يترائى في عالم الوجود انه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان العرفاء "

وقال أيضاً في الأسفار[2] :

" ظهر ان لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحق واضمحلت الكثرة الوهمية وارتفعت أغاليط الأوهام "

وهذا رجوع واضح عن أصالة الوجود الإمكاني التي تبناها في أول الأمر فأصبحت الماهية والوجود الإمكاني كليهما اعتباريين فثبتت الوحدة الشخصية كما يقول العارف الصوفي .

وبناء على هذه التصور يستحيل التكليف الشرعي لأن الشيء لا يكلف نفسه لأن المعلول هنا ، وإن اختلف عن العلة بالاعتبار العقلي ولكنه عينها مصداقاً كقولنا أرسطو والمعلم الأول ، فالمعلم الأول هو أرسطو في الأعيان ولكن من حيث يُعلّم الناس ، فلو أمر أرسطو أحداً فقد أمر المعلم الأول ، ولو عصى أرسطو أو ظلم ، فقد عصى وظلم المعلم الأول نفسه ، فلا معنى للتكليف .

ولذلك فقد صار الملا صدرا مرمى لسهام الفقهاء وتكفيرهم إياه وإخراجهم له إلى الصحراء ، وربما لو اقتنع بمبناه الأول لكان خيراً له وأقوم .

---

[1] ج2 ص292 .
[2] ج2 ص300 .

قال صاحب روضات الجنات[1] :

" وكتاب الحكمة المشهور الملقب بالأسفار ، ويوجد في غير واحد من مصنفاته المذكورة كلمات لا تلائم ظواهر الشريعة ، وكأنها مبنية على اصطلاحاته الخاصة ، محمولة على ما لا يوجب الكفر وفساد اعتقاد له بوجه من الوجوه ، وان أوجب ذلك سوء ظن جماعة من الفقهاء الأعلام به بل أفتى طائفة بكفره "

وقد دفع هذا الموقف السلبي من الفقهاء إلى أن يتخذ الملا صدرا موقفاً عدائياً منهم في كتبه المختلفة .

قال صاحب الفوائد الرضوية[2] :

" الحكيم المتأله الفاضل محمد بن إبراهيم الشيرازي ، الشهير بالملا صدرا ، محقق مطالب الحكمة ، ومروّج دعاوى الصوفية بما لا مزيد عليه ، صاحب التصانيف الشائعة .

وقد أكثر فيها من الطعن على الفقهاء وحملة الدين ، وتجهيلهم وإخراجهم من زمرة العلماء ، وعكس الأمر في حال ابن العربي صاحب الفتوحات ، فمدحه ووصفه في كلماته بأوصاف لا تنبغي إلا للأوحدي من العلماء الراسخين "

---

[1] ج4 ص118 .
[2] ص379 .

الفصل الرابع

الآثار الأخلاقية والاجتماعية

وهذه الآثار مترتبة على المنهج المعرفي والرؤية الكونية لكل طرف .

أ ـــ أصالة الماهية : بناء على أن الإنسان يدرك حقائق الأشياء بعقله عن طريق الحد والبرهان ، وذلك بالتأمل في الآيات الأنفسية والآفاقية ، فإن الغاية العلمية للإنسان تصبح هي صيرورته عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني ، والغاية العملية الأخلاقية هو حصول ملكة العدالة لديه ، وهي الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن .

قال ابن سينا في إلهيات الشفاء[1] :

" إن العلوم الفلسفية كما أشير إليه في مواضع أخرى من الكتب تنقسم إلى النظرية والعملية ، وقد أشير إلى الفرق بينهما ، وذكر أن النظرية هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل ، وذلك بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور ليست هي هي بأنها أعمالنا وأحوالنا ، فتكون الغاية فيها حصول رأي واعتقاد .
وأن العملية هي التي يطلب فيها أولاً استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوّري والتصديقي بأمور هي هي بأنها أعمالنا ، ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالأخلاق "

أي أن الغاية من دراسة العلوم النظرية هو حصول الرؤية الكونية الصحيحة ، والغاية من العلوم العملية والسلوك الأخلاقي هو حصول ملكة العدالة الأخلاقية .

وقال في إلهيات الشفاء أيضاً[2] :

" فقد علمت أن العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة وهي: تحصيل كمال النفس الإنسانية بالفعل مهيئة إياها للسعادة الأخروية "

أي سواء على المستوى النظري أو العملي .

---

[1] ص 3 .
[2] ص17 .

وقال في الإشارات[1] :

" وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه حلية الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرداً عن الشوب المبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل ، وما سلف فهو الكمال الحيواني "

وهو إشارة للكمال العلمي للفرد الإنساني على المستوى النظري .

وقال السيد الداماد في تقويم الإيمان[2] :

" بل غايتها (أي النفس الإنسانية) ما يستتب لها من الاستكمال ما دام مكثها في أرض الغربة ولبثها في دار الجسد وتعلقها بأفق التقضي والتجدد ، أن تستحصل الاستعداد التام للاتصال بالعقول الحقة فيختلس هنا من العقل الذي هو بسيط ، فتنبع وتفيض منه الصور المفصلة في ذاتها بتوسط الفكرة "

ثم قال بعد ذلك :

" فأما اذا ما تخلصت من سجن البدن ووباله ، وعن سجن الهيولى ونكالها ، مقدسة طاهرة عن شوائب الطبيعة وعوارضها ، يحق لها أن تتصل بصقع القدس تمام الاتصال ، وتعتنق أعناق الأضواء العقلية صراح الاعتناق ، فتلقى هناك الجمال العقلي ، والبهجة الحقة واللذة السرمدية "

أي أن استكمال النفس نظريا إنما هو بالتفكر والتأمل الذي يعدها للاتصال بالعقول الفعالة والاستفاضة منها .

وينبغي أن يعلم أن السلوك الأخلاقي عند الفلاسفة إنما هو طريق لتطهير النفس من الشوائب الحسية والخيالية المغلطة ، وذلك من أجل الاستكمال المعرفي والعلمي عندهم ، وإصابة الحق والصواب بتحصيل الحد والبرهان ، وليس طريقاً معرفياً بذاته .

---

[1] ج3 ص345 .

[2] ص377 .

ب ـــ أصالة الوجود : إن مسلك الملا صدرا الأخلاقي مسلك عرفاني مبني على وحدة الوجود وأصالته ، وهو لا يكتفي فيه بالسلوك العملي التقليدي لتطهير النفس وصفائها وإعدادها للتفكر والتأمل الفلسفي كما هو مـــذهب جمهور الحكماء .

إنما يذهب وراء ذلك إلى ضرورة السفر إلى الحق الأول سبحانه وتعالى ، والفناء فيه بالأسفار الصوفية الأربعة المعروفة عندهم عن طريق الرياضات والمجاهدات العرفانية .

قال في الشواهد الربوبية[1] :

" في مراتب القوة العملية ، هي أيضاً بحسب الاستكمالات منحصرة في أربع :
الأولى : تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الإلهية والشرائع النبوية .
الثاني : تهذيب الباطن وتطهير القلب عن الملكات والأخلاق الردية الظلمانية .
الثالث : تنويرها بالصور العلمية والصفات المرضية .
الرابع : فناء النفس عن ذاتها وقصر النظر على ملاحظة الرب الأول وكبريائه.
وهي نهاية السير إلى الله تعالى على صراط النفس ، وبعد هذه المراتب منازل ومراحل كثيرة ليست أقل مما سلكها الإنسان "

وقال في كتاب إيقاظ النائمين[2] :

" فإن هؤلاء الأكابر والعرفاء ، وصلوا إلى مقام المعرفـــة والشـــهود (أي العلـــم الحضوري) لا بتركيب المقدمات والحدود ، ومحافظة الضوابط القياســـية ومراعـــاة القوانين التصورية والتصديقية ، بل بالقلب السليم والفطرة الصافية والتوجه التـــام والخشوع والإنابة "

وفي نفس الكتاب[3] أشار إلى كيفية السلوك العرفاني والرياضات النفسانية ، وكيفية حصول التجليات الإلهية على قلب السالك فليراجع التفصيل هناك .

---

[1] ص207 .
[2] ص4 .
[3] ص55 : 57 .

وهذا التفاوت الأخلاقي بين المذهبين مرجعه إلى الرؤية الكونية لهذا العالم وفلسفة الحياة في هذه الدنيا ، مما ينعكس بدوره على السلوك الاجتماعي للإنسان .

بيان ذلك إنه بناء على النظرة الأولى لمدرسة أصالة الماهية عند جمهور الفلاسفة و السيد الداماد في إمكان المعرفة الحقيقية والواقعية للأشياء وإمكان التأثير والتأثر فيها ، وأن الإنسان خليفة الله في الأرض وأنه يعين مصيره بإرادته الحرة واختياره مما يؤكد مسؤليته الاجتماعية تجاه الآخرين ، فيسعى للإصلاح والتغيير الاجتماعي .

أما بناء على النظرة الثانية لمدرسة الملا صدرا والتي تنظر للأشياء على أنها خيالات الحقيقة وظلالها وترجيح المسلك الصوفي على مسلك البحث العلمي ، وأن ليس للإنسان ماهية حقيقية ولا هوية استقلالية بل مجرد معنى حرفي اعتباري قائم بمبدأ الكون ، مما يفقده الشعور بالمسؤولية الاجتماعية خاصة مع اعتماده الرؤية الكونية الصوفية والتي تنظر للإنسان في هذه الحياة الدنيا ، كالطائر الذي حبس داخل قفص البدن وعليه أن يحطم هذه القضبان لكي يحلق بعد ذلك في سماء الحرية والملكوت مما يدفعه إلى الانطواء على الذات والعزلة الاجتماعية ، كما هو الحاصل لأغلب سالكي هذا الطريق .

خاتمة الباب السابع

إن النتائج التي توصلنا إليها في هذا الباب الأخير تبين لنا الآثار الكبيرة لهذه المسألة على المستوى المعرفي والفلسفي والديني والأخلاقي والاجتماعي .

فعلى المستوى المعرفي تصبح المعرفة العقلية ذات قيمة علمية كبيرة بناء على أصالة الماهية ، وينفتح الباب أمام البحث والتحقيق العلمي والفلسفي للوصول إلى الحقائق الواقعية .

أما بناء على أصالة الوجود فيضعف اعتبار المعرفة العقلية والعلمية في كشف الواقع لكونها معرفة ظلية ، وينفتح الباب أمام السلوك الإشراقي عن طريق الرياضات والمجاهدات الصوفية لتحصيل العلم الحضوري بالأشياء لامتناع حصول حقائقها بالعلم الحصولي الحاصل بالبحث والتحقيق .

أما على المستوى الفلسفي ، فقد تغير الكثير من المسائل الفلسفية المشهورة بناء على أصالة الوجود ، وانقلاب موضوعات الأحكام العقلية من الماهية إلى الوجود ، وعليه فقد انقلب لوح الواقع الخارجي من الموجودات الكثيرة

المتباينة إلى وجود واحد ذي مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ، وأصبح العرض والمادة من شؤونات الجوهر والصورة ، والمعلول من شؤونات العلة ومرتبة من مراتب وجودها الواحد .

وتم تصحيح الحركة الجوهرية في الصور المادية وإثبات المثل الأفلاطونية ، وصارت الـــنفس الإنســـانية ماديـــة الحدوث مجردة البقاء بعد أن كانت مجردة الحدوث والبقاء ، وأصبحت قواها الحسية والخيالية من مراتب وجودهـــا المشكك ، واتحد العاقل والمعقول اتحاداً حقيقياً بعد أن كان انضمامياً .

أما بالنسبة للآثار الدينية ، فقد أثبت الملا صدرا المعاد الجسماني البرزخي بناء على أصالة الوجـــود والحركـــة الجوهرية واتحاد العاقل والمعقول وغيرها من مبانيه الخاصة به ، بعد أن كان المعاد الجسماني في حكم المحالات عنـــد جمهور الفلاسفة .

أما الآثار الفقهية ، فقد أشرنا أنه بناء على وحدة الوجود وكون المعلول غير مباين لعلته بل من شؤوناتها ، فلا يبقى مجال للتكليف الشرعي المبتني على مباينة المخلوق للخالق ، ولذلك فقد كان رد فعل الفقهاء شديداً تجاه المـــلا صدرا ، وأصدروا الفتاوى التكفيرية في حقه حتى اضطروه للخروج إلى الصحراء لأكثر من خمسة عشر عاماً .

وفي الختام أشرنا إلى الآثار الأخلاقية والاجتماعية للقول بأصالة الماهية أو الوجود ، وقلنا أن القـــول بأصـــالة الوجود ووحدته وهو مبنى العرفاء من الصوفية القائلين بأن كل ما في الكون وهم أو خيـــال وأن الغايـــة القصـــوى للإنسان في هذه الحياة الدنيا هو الفناء في الباري تعالى والتخلص من سجن العالم الموهوم والتحليق في عالم الملكوت ، الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى العزلة والإنطواء على النفس وفقدان الشعور بالمسؤولية الاجتماعية .

خاتمة عامة

في النتائج المستفادة من البحث وتوصيات الباحث

لقد توصلنا بتوفيق الله تعالى من خلال هذا البحث إلى سلسلة من النتائج العلمية الهامة التي نشير إليها بنحو مختصر ، ثم نتعرض بعدها إلى بعض التوصيات العلمية للباحث والتي نختم بها هذه الرسالة .

أولاً ــ النتائج الإجمالية للبحث :

1ــ إن الفلسفة الإسلامية قد أثرت الفلسفة اليونانية ورفدتها بالكثير من الأصول والآراء الفلسفية الكثيرة والعميقة ، و لم تكن مجرد فلسفة تفسيرية تقليدية ، وخاصة في المشرق الإسلامي ، ومرجع ذلك كله إلى أمرين :

الأول : تحويل مركز انطلاق التفلسف من عالم الطبيعة المتغير كما فعل أرسطو إلى الانطلاق من الأحكام العقلية التحليلية المحضة ، وذلك بتحليل كل موجود حولنا إلى معنيين هما الماهية والوجود ، والتي فتحت بعد ذلك باباً واسعاً وجديداً على الواقع وخاصة مباحث أصالة الوجود أو الماهية وأيضاً المباحث المتعلقة بالمبدأ والمعاد .

الثاني : السعي الحثيث للفلاسفة الإسلاميين وخاصة المشرقين منهم إلى التقريب بين الدين والفلسفة ، ولا سيما الدين الإسلامي المبين والمشتمل على الكثير من المعارف الإلهية ، والتي فتحت آفاقاً كثيرة أمام الفلاسفة المشرقيين على المستوى التفسيري والتطبيقي .

2ــ إن الأوضاع السياسية والاجتماعية التي أحاطت بالحكيمين كان الغالب عليها التيار الإخباري الديني والتيار الإشراقي الصوفي ، مما كان له أكبر الأثر في تفكرات الفيلسوفين ، فقام السيد الداماد بتأسيس مدرسة الحكمة اليمانية أي الإيمانية ، وقام الملا صدرا بتأسيس مدرسة الحكمة المتعالية ، وكلاهما متأثران بالنزعة الدينية والإشراقية ، لا سيما الملا صدرا حيث تأثر كثيراً بالمسلك الصوفي .

3ــ على الرغم من تأثر السيد الداماد بالتعاليم الإسلامية الشيعية والمسلك الإشراقي إلا أنه ظل محتفظاً بالمنهج العقلي البرهاني ، كمنهج معرفي وحيد في كشف الواقع كسائر الفلاسفة المشائين .

أما الملا صدرا فقد قام ولأول مرة في تاريخ الفلسفة بابتكار المنهج المعرفي التلفيقي المركب من المنهج العقلي البرهاني والمنهج النقلي الديني والمنهج الإشراقي الصوفي ، وسمى مدرسته بالحكمة المتعالية ، أي المتعالية فوق الاقتصار على المنهج العقلي المحدود في نظره .

4ــ إن البحث التاريخي في جذور المسألة قد أثبت لنا أن جمهور الفلاسفة قبل الحكيمين كان يقــول بأصــالة الماهية واعتبارية الوجود ، حيث كانت الماهية تشكل غالب موضوعات المسائل الفلسفية ، وهذا الأمر كان مغفــولاً عنه وإلى يومنا هذا في حوزاتنا العلمية .

5ــ إن الملا صدرا هو أول من طرح مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية بهذا النحــو التفصــيلي في تــاريخ الفلسفة ، وإن كان العرفاء من الصوفية قد طرحوها من قبله ولكنها في الواقع كانت ناظرة إلى الوجــود الــواجبي للباري تعالى المتفرد بالوجود حسب اعتقادهم .

وقد تأثر بهم الملا صدرا كثيراً ، فقام بتعميمها إلى سائر الوجودات الإمكانية ، وأكثر من الاستدلال عليها وعلى إبطال أصالة الماهية بنحو غير مسبوق بنظير ، الأمر الذي دعا أستاذه السيد الداماد إلى الــرد عليــه والإمعــان في الاستدلال على أصالة الماهية بنحو دقيق مفصل وغير مسبوق بنظير أيضاً .

وهكذا تؤدي الإشكالات العلمية دائماً إلى تطور وتكامل العلوم .

6ــ بعد استعراض أدلة الطرفين وإشكالاته على الطرف الآخر ، وبعد الفراغ من المحاكمة العلميــة بينــهما ، توصل بنا البحث والتحقيق الفلسفي إلى صحة ما ذهب إليه السيد الداماد وجمهور الفلاسفة قبله من أصالة الماهيــة واعتبارية الوجود ، وأن ما ذهب إليه الملا صدرا من أصالة الوجود الإمكاني واعتبارية الماهية تأثراً بالعرفاء من الصوفية الذين سبقوه ، لا يمكن تصحيحه بأي وجه من الوجوه العقلية إلا في الوجود الواجبي للباري تعالى ، والــذي هــو وجود بحت لا ماهية له ، وهو ليس محل للنــزاع ، أما تعميم هذه الأصالة للوجودات الإمكانية فلا يصح مطلقاً .

والحاصل أن السعي الحثيث للملا صدرا لإقحام التصوف والعرفان النظري في الفلسفة لم يحالفه التوفيــق ، وإن كان هذا الأمر لا ينتقص من المجهود الجبار الذي بذله الملا صدرا من أجل تعميق وتجديد الفلسفة الإسلامية وربطهــا بالقرآن والعرفان .

7ــ تبين لنا الثمرات العلمية والعملية الكثيرة والهامة لهذه المسألة وانعكاستها الفكرية والأخلاقية على الأصعدة المختلفة ، حيث إنه بناء على أصالة الوجود تفقد العلوم والبحوث العلمية والفلسفية الكثير من اعتباراتها وقيمتــها في كشف الحقائق الواقعية ، ويكتسب المسلك الصوفي الإشراقي والذي يعتمد على الاتصال المباشر بالواقع الخارجي عن طريق الرياضات النفسانية على المكانة الأولى والعليا بين المناهج المعرفية المختلفة .

كما تتغير الكثير من نتائج البحث الفلسفي وتنقلب إلى ضدها بانقلاب موضوعات المسائل الفلسفية من الماهية إلى الوجود ، وتتحول الفلسفة البحثية العقلية إلى فلسفة عرفانية هي أقرب إلى العرفان النظري منها إلى الفلسفة ، بل تفقد الفلسفة سيادتها على العلوم ، وتصبح في خدمة المسلك العرفاني الصوفي ومعنية بالدفاع عن مبانيه وأفكاره .

أما على المستوى الديني فيتحول الاعتقاد من وحدة واجب الوجود إلى وحدة الوجود ، الأمر الذي يــؤدي إلى انتفاء معنى التكليف الشرعي ، إلا بنحو من التأويل والتكلف الشديدين .

وأيضاً بناء على أصالة الوجود فإن السلوك الأخلاقي الفلسفي الأرسطي والــذي يبتغــي الكمــال الفــردي والاجتماعي ، ينقلب إلى السلوك الصوفي الفردي الذي يبتغي الفناء في الحقيقة الوحيدة والتي هي مبــدأ الوجــود ، وتتحول الحياة الدنيا من مزرعة للبناء والتكامل والإعمار ، إلى سجن من الأوهام ينبغي الخلاص منه ، الأمر الــذي يؤدي إلى نوع من الانطواء والعزلة الاجتماعية ، كما هو حال أكثر العرفاء والمتصوفة على مر التاريخ ، بإستثناء الثلة القليلة التي استطاعت أن تجمع بين طريق التصوف والعرفان وطريق الاصلاح والتغيير الاجتماعي .

ثانياً ـــ توصيات الباحث :

1ـــ على المدارس الفلسفية المعاصرة في الغرب إن أرادت ان تتخلص من حيرتها ، وتنهض بنفســها وبفكرهــا الفلسفي والذي من شأنه البحث عن الحقائق الوجودية والواقعية للأشياء أن تراجع نفسها من جديد وأن تتخلــى في تفلسفها عن المنهج الحسي التجريبي والذي يناسب فقط العلوم الطبيعية والرياضية والذي هوى بها في مستنقع الماديــة لعدة قرون .

وعليها أن تتخلى أيضاً عن منهجية اللامنهجية المعرفية في البحث عن المسائل الإنسانية والمعنوية بلا أي ضــابط منطقي ، حتى أصبحت مباحثهم الفلسفية مباحث ذوقية استحسانية لا تبتني على أي أصل علمي ولا تحــتكم إلى أي معيار منطقي عقلي ، مما أوقعها في حالة من الحيرة والتخبط والفوضى الفكرية لعدة قرون .

فينبغي عليها الاعتماد على المنهج العقلي البرهاني الأرسطي والذي وضع أساسه المعلم الأول أرسطو انطلاقاً من الفطرة العقلية الإنسانية ، والذي يعتمد في بناءه على القضايا البديهية البينة أوالمبينة بالبرهان العقلي ، بدلاً من الاعتماد على فرضيات ظنية ووهمية لا أساس لها .

فالفلسفة ليست ترفاً عقلياً كما يتوهم برتراندراسل وغيره من فلاسفة الغرب وليست هي مما ينبغي تسخيرها في خدمة العلوم التجريبية كما يزعم الماديون والوضعيون ، بل هي أشرف الصناعات العلمية ، والتي تتشكل عن طريقها الرؤية الكونية والأصول الاعتقادية عند الإنسان ، والتي تعد بدورها الأساس الضروري لبناء الأيدلوجيــة العمليــة والفلسفة الأخلاقية والحقوقية ، وبالتالي الفلسفة الاجتماعية والسياسية للمجتمع البشري .

2ـــ على الفلاسفة الغربيين أن يتخلوا عن الأحكام المسبقة غير العلمية والخلفيات الخاطئة عن الفلسفة الإسلامية ، والمنهج العقلي البرهاني ، والتي أدخلها في أذهانهم التعصبات الدينية والعرقية والظروف السياسية والاجتماعية الــتي مروا بها ، وعليهم أن يرسلوا مفكريهم وعلمائهم إلى الحوزات العلمية الفلسفية وخاصة في إيران للإطلاع الدقيق على منهجهم المعرفي والإنجازات العظيمة التي أنجزها الفلاسفة الإسلاميون على مر التاريخ لا سيما الفلاسفة الإســلاميين

المشرقيين أمثال الفارابي وابن سينا و السيد الداماد و الملا صدرا ، وحينئذ يصبح لهم الحق في التحليل والنقـد بعـد التعرف على أصول الفلسفة الإسلامية والمنهج العقلي البرهاني من منابعها الأصلية ، ويستطيعون بعدها التعرف بدقة على منطلقات الإيدلوجية الإسلامية ومباديء النظام الحقوقي والاجتماعي والسياسي ولا سيما في إيران .

3ـ على المحافل والجامعات الفلسفية في العالم العربي والمفكرين العرب أن يتخلوا عن نظرتهم السطحية للفلسفة الإسلامية وعن مجرد النظر إليها كتراث تاريخي تابع للفلسفة اليونانية القديمة ومجرد شارح لها ، وأن يتخلصـوا مـن تبعيتهم المطلقة للفلسفة الغربية الحديثة حيث أصبحوا ينظرون إلى تراثهم الإسلامي الفلسفي بعيون الفلاسفة الغربيين والمستشرقين وانطباعاتهم الشخصية ، ويتبنون كل ما هو جديد ووارد من الغرب من دون أي فحص أو تحقيق .

ولا يمكنهم التخلص من ربقة التقليد إلا بالبحث والتحقيق الأصيل والموضوعي لتراث الفلسفة الإسلامية بعـد التعرف على ماهية المنهج العقلي البرهاني من منابعه الأصلية .

4ـ على الحوزة العلمية الفلسفية في إيران والتي هي مركز الإشعاع الحقيقي والأصيل للفلسفة الإسـلامية ، أن تتخلى عن تعصبها للفلسفة الصدرائية ، وأن تفسح المجال للبحث العلمي الموضوعي حـول الاتجاهـات الفلسـفية الأخرى خاصة الفلسفة المشائية ، لا سيما فلسفة السيد الداماد والذي هو أستاذ الملا صدرا ، ثم تفتح بعـد ذلـك الأبواب أمام التحليل والنقد العلمي لفلسفة الملا صدرا ، ولا تربط فلسفته العرفانية الصرفة بالدين الإسلامي المبين ، أو تعتبره المترجم الرسمي والوحيد لمباني العقيدة الإسلامية ، بل هو كسائر الفلاسفة الإسـلاميين الـذين حـاولوا واجتهدوا في تطبيق مبانيهم الفلسفية على النصوص الدينية مع كونهم في معرض الإصابة أو الخطأ.

5ـ ينبغي على الحوزة العلمية الفلسفية في إيران أن تسعى جاهدة لتقوية المنهج العقلي البرهـاني والـذي لـه الأولوية والحاكمية المطلقة على سائر المناهج المعرفية الأخرى ، وأن تعتمد عليه فقط في بحوثها الفلسفية ، وتجتنـب بشدة إقحام المنهج النقلي الإخباري أو المنهج الصوفي العرفاني في أثناء تحقيق المسائل الفلسفية وذلك من أجل حفـظ أذهان الباحثين عن الإضطراب والتشويش ومداخلة المسائل الجدلية والخطابية والشعرية للمسائل العقلية البرهانيـة ، الأمر الذي يؤدي إلى فقدان البحث العلمي موضوعيته والوقوع في الكثير من المغالطات .

6ـ لا ريب أن الاطلاع على النصوص الدينية الإسلامية المقدسة تفتح للفيلسوف آفاقاً جديدة مـن المعرفـة تضاف إلى الآفاق الفكرية التي يحصل عليها الفيلسوف بالـتأمل في نفسه وفي العالم من حوله ، وهذا هو الأمر الذي امتاز به الفلاسفة المشرقيون عن غيرهم من فلاسفة الغرب .

ولكن ينبغي أن يعلم أن أغلب النصوص الدينية في المجالات التفصيلية الفلسفية نصوص ظنية الدلالـة لا يمكـن للعقل أن يقطع بمؤداها الحقيقي ، وهذا أمر متفق عليه بين غالب علماء المسلمين ، هذا بالإضـافة إلى الاسـتعمال المجازي الكثير فيها من باب تشبيه المعقول بالمحسوس .

والسر في ذلك أن الدين ما جاء من أجل تعليم الفلسفة أو غيرها من العلوم الطبيعية أو الرياضية المدرسية ، بل جاء لهداية الناس كافة بالمعارف الإجمالية الفطرية والتي يدركها كل إنسان بعقله البسيط دون الحاجة إلى دراسة مقدمات علمية أو فلسفية ، وكذلك هداية الناس عن طريق بيان الأحكام الشرعية والتعاليم الأخلاقية السامية والتي بإمتثالها يتكامل الإنسان .

وبناء عليه فلا يمكن لفيلسوف أو عالم طبيعي أو رياضي أن يستخرج النظريات الفلسفية أو العلمية المدرسية من القرآن الكريم أو الروايات الشريفة ، لأن النصوص الدينية ليست في صدد بيان مثل هذه المعارف المدرسية والتي لا يمكن تحصيلها إلا بالبحث العلمي الفلسفي أو بالتجربة الحسية .

ولذلك فلا ينبغي لنا أن نجعل النصوص الدينية الظنية في المجالات الفلسفية منطلقاً لنا بحسب فهمنا لخاص لها ثم نتكلف الاستدلال عليها لتأسيس المباني الفلسفية كما كان يفعل المتكلمون ، أو أن نجعل النصوص الدينية الظنية في مجال الاعتقاد في عرض البرهان الفلسفي ، ومنهج معرفي مستقل كما فعل ذلك الملا صدرا في حكمته المتعالية ، غافلاً عن أن النصوص الدينية ليست منهجاً علمياً مدرسياً في عرض المناهج الأخرى ، بل لها منطقها الخاص لعامة الناس ، وهو الذي ينبع من الفطرة الإنسانية ومن أجل الهداية العملية للإنسان .

ولذلك فعلينا أن نرجع إلى طريقة الحكماء الإسلاميين قبل الملا صدرا ، وذلك بتنقيح المباني الفلسفية بالمنهج العقلي البرهاني المحض ، وبدون أي خلفية اعتقادية تفصيلية مسبقة ، ثم لا بأس بعد ذلك بتطبيق نتائج هذه البراهين على النصوص الدينية الظنية بنحو من التأويل الفلسفي لا التفسير العرفي ، لأن تفسير النصوص الدينية ينبغي أن يكون بنحو يفهمه كل إنسان لأن مخاطبها عامة الناس لا خاصة الفلاسفة .

وهذا التطبيق التأويلي ليس من التفسير بالرأي المذموم ، لأنه ليس تفسير أولاً ، وليس بالرأي ثانياً ، بل بالبرهان العقلي اليقيني ، وينبغي أن يكون تطبيقاً للمباني الفلسفية على النصوص الدينية من باب التأويل الظني الراجح لا القطعي لعدم علمنا بنحو قطعي بمراد الشارع المقدس .

7ـ إن السلوك العرفاني بمعناه العام من العبادات والمجاهدات النفسية ، له أكبر الأثر في تصفية النفس ، وتخليص العقل من شوائب الحس والوهم والخيال ، مما يساعد على دقة التصور والاستدلال البرهاني .

ولذلك فقد حرص على هذا السلوك الأخلاقي جميع الحكماء المتألهين سواء من المشائين أو الإشراقيين وصنفوا الكتب والرسائل في علم الأخلاق والسلوك .

ولذلك فإن ما يسمى بالعرفان العملي والذي هو نحو خاص من السلوك الأخلاقي هو أمر مطلوب للباحث الفلسفي ، ولكن في حده المعتدل ، لا في حده المتطرف والذي يمكن أن يسبب اختلال المزاج الصحي للعقل البشري مما يؤدي إلى إنكار الأحكام العقلية الضرورية .

أما ما يسمى بالعرفان النظري ، والذي ابتدعه العارف المشهور محي الدين بن عربي وصدر الـــدين القونـــوي وتلاميذهما من بعدهما ، والذي يعتمد على السلوك العملي الإشراقي المكثف والرياضات النفسية الشديدة ، كمنهج معرفي مستقل لكشف الواقع ، ثم القيام بتجميع نتائج هذه السلوك من المكاشفات العرفانية ثم محـــاول الاســـتدلال العقلي عليها ، ثم تصنيفها في علم مستقل بذاته في عرض الفلسفة بل فوقها ، فهو لا يمكن التعويل عليه .

لأن هذه المكاشفات علوم شخصية ذاتية وليست صناعة علمية موضوعية تخضع لضـــوابط وقـــوانين عقليـــة ، وبالتالي فلا يمكننا الاعتماد على هذا المنهج كمنهج معرفي في كشف الواقع ، وتأسيس علم مستقل قائم عليه نسميه بالعرفان النظري .

فالعرفان النظري إن كان موضوعه كما يزعمون هو حقيقة الوجود المتأصلة في الأعيان ، فعليهم أولاً أن يثبتوا وجود مثل هذا الموضوع في الخارج ، لأن ثبوته ليس ببين ، ولا يمكن اثباته في نفس العلم لأن العلم يبحـــث عـــن عوارض موضوعه لا عن ثبوت موضوعه ، فلا يمكن إثباته إلا في علم الفلسفة والتي يتبرأون منها ويجتنبون الاســـتناد إليها ، بل ويجعلون العرفان النظري فوقها ومتقدم عليها ، وليس ذلك إلا لقلة اطلاعهـــم واســـتخفافهم بالمبـــاديء البرهانية والأصول الفلسفية .

أما لو كان موضوع العرفان النظري هو الموجود المطلق والذي هو موضوع الفلسفة فالفلسفة تغنينا عنـــه ، ولا نحتاج إلى أن نفرد له علماً بذاته .

فعلى العرفاء المحققيين إن أرادوا أن يسلكوا الطريق العلمي القويم أن يعتمدوا على المنهج العقلـــي البرهـــاني في كشف الواقع وإثبات مطالبهم ، بدلاً من الاستدلالات الخطابية والشعرية والإدعاء بأن مطالبهم فوق طور العقل ولا يدركها إلا الراسخون في العلم ، وكما يفعل ذلك كثيراً الملا صدرا عند ضيق الخناق والإصطدام بالأحكام العقليـــة البرهانية ، وذلك لأن الرسل والأنبياء عليهم السلام ، وهم سادة العرفاء والحكماء ، ما جاؤا إلا بالبينات والـــدلائل الواضحات ، لا بالرموز والإشارات ، قال الله تعالى[1] :

{لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ ......}

وإلى هنا نصل بحمد الله تعالى وتوفيقه إلى نهاية البحث في هذه الرسالة الفلسفية ، والتي نرجو من الله تعـــالى أن تكون بداية جديدة لفتح أبواب البحث والتحقيق الفلسفي الموضوعي في الجامعات والحوزات العلميـــة الفلســـفية في الشرق والغرب ، انطلاقاً من المنهج العقلي البرهاني وبالاستفادة القصوى من نتائج البحوث الفلسفية العقلية لا سيما التي وصلتنا من الفلاسفة الإسلاميين المشرقيين ، والسعي لتطويرها بالنقد العلمي البناء ، من أجل بناء رؤية كونيـــة

[1] سورة الحديد من الآية 25 .

صحيحة عن عالم الوجود لنؤسس عليها منظومة أيدلوجية متكاملة في شتى المجالات الأخلاقية والحقوقية والاجتماعية والسياسية ، لتحقيق السعادة الإنسانية الحقيقة .

المصادر و المراجع

1	ابن تركة ، صائن الدين علي بن محمد	التمهيد في شرح قواعد التوحيد . تحقيق : حسن رمضاني ، بيروت : مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر ، ط1 ، 2003 م .
2	ابن رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد	تلخيص ما بعد الطبيعة . تحقيق : عثمان أمين ، طهران : إنتشارات حكمت ، ط1 ، 1377 هـــ . ش .
3		شرح البرهان ، تحقيق : ربيعة الطاهر عريبي ، طرابلس : المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية ، ط1 ، 1997 م .
4	ابن سيـــنا ، أبو علي حسين بن عبد الله	الإشارات والتنبيهات ، طهران : مطبعة الحيدري ، 1377 هـــ . ش .
5		التعليقات ، تحقيق : عبد الرحمن بدوي . قم : مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية 1972 م .
6		الشفاء ، تقديم : إبراهيم مدكور . قم : منشورات مكتبة مرعشي نجفي ، 1405 هـــ . ق.
7		المباحثات ، تحقيق : محسن بيدارفر قم : إنتشارات بيدار ، ط1 ، 1413 هـــ . ق

8		النجاة . طهران : منشورات مرتضوي ، ط2 ، 1964 م
9	**أشتياني ، سيد جلال الدين**	منتخباتي أز آثار حكماى إلهى إيران ، ج2 قم : مركز إنتشارات دفتر تبليغات إسلامي ، ط2 ، 1363 هـ . ش
10		رسائل فلسفى ــ 25 ــ بسيط الحقيقة كل الأشياء ووحده الوجود . طهران : أنجمن إسلامى حكمت وفلسفه ، 1357 هـ .ش
11	**آملي ، حسن حسن زاده**	شرح المنظومة ، ج2 ، تحقيق : مسعود الطالبي . طهران : نشرتاب ، ط1 ، 1992 م .
12	**بدوي ، عبد الرحمن**	موسوعة الفلسفة . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1 ، 1984 م .
13	**براون ، إدوارد**	تاريخ أدبيات إيران ، من الصفوية إلى العصر الحاضر ، ترجمة : بمرام مقدادى . طهران : انتشارات مرادي ، 1369 هـ .ش
14	**بروكلمان ، كارل**	تاريخ الشعوب الإسلامية . ترجمة : نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي . بيروت : دار العلم للملايين ، ط11 ، 1988 م .
15	**بهمنيار ، ابن المزربان**	التحصيل . تعليق : مرتضى المطهري . طهران : مؤسسة إنتشارات دانشگاه تهران ، ط2 ، 1375 هـ .ش

16	**جرجاني ، علي بن محمد**	شرح المواقف . قم : إنتشارات الشريف الرضي ، ط2 : 1373 هــ . ش .
17	**حراني ، حسين بن شعبة**	تحف العقول عن آل الرسول ، قم : مؤسسة النشر الإسلامي ، ط3 ، 1414 هــ .ق .
18	**حرب ، علي**	نقد النص ، بيروت ــ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ط1 ، 1993 م .
19	**حلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر**	كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد . تعليق : حسن زاده آملى . قم : مؤسسة النشر الإسلامي ، 1407 هــ . ق
20	**خونساري ، محمد باقر**	روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات . بيروت : الدار الإسلامية ، ط1 ، 1991 م .
21	**داماد ، محمد باقر**	الأفق المبين . كتابخانه مجلس شوراى ملى ، 1302 هــ . ش
22		الإيماضات . مصنفات ميرداماد . تحقيق : عبد الله نوراني ، طهران : أنجمن آثار ومفاخر فرهنگى ، ط1 ، 1381 هــ .ش.
23		التقديسات . مصنفات ميرداماد. تحقيق : عبد الله نوراني ، طهران : أنجمن آثار ومفاخر فرهنگى ، ط1 ، 1381 هــ .ش.
24		تقويم الإيمان . تحقيق : علي أوجبي .

		طهران : مؤسسه مطالعات إسلامى دانشگاه طهران ، ط1 ، 1376 هــ . ش
25		الصراط المستقيم . مصنفات ميرداماد تحقيق : عبد الله نوراني ، طهران : أنجمن آثار ومفاخر فرهنگى ، ط1 ، 1381 هــ .ش
26		القبسات . تحقيق : مهدي محقق وتشارلز آدم . طهران : إنتشارات مؤسسه مطالعات إسلامى دانشگاه ماك جيل ــ مونتريال ، 1977 م
27		رسالة مفهوم الوجود والماهية ، مصنفات ميرداماد . تحقيق : عبد الله نوراني ، طهران : أنجمن آثار ومفاخر فرهنگى ، ط1 ، 1381 هــ .ش
28		نبراس الضياء وتسواء السواء . تحقيق : حامد أصفهاني ، طهران : مؤسسه انتشارات هجرت ، ط1 ، 1374 هــ . ش
29	**دي بور ، ن . ج**	تاريخ الفلسفة في الإسلام . ترجمة : محمد عبد الهادي أبو ريده ، القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، 1957 م .
30	**رازي ، فخر الدين محمد بن عمر**	المباحث المشرقية . طهران : إنتشارات بيدار ، ط2 ، 1411 هــ .ق
31	**زنوزي ، آقا علي مدرس**	بدايع الحكم ، تقديم : أحمد واعظي . طهران : مؤسسه چاب ونشر علامه طباطبائي ، ط1 ، 1376 هــ .ش

32	**سهروردي ، شهاب الدين يحيى**	مجموع مصنفات شيخ الإشراق ، حكمة الإشراق ، تقديم :هنري كوربن . طهران : مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى ، ط2 ، 1372 هـــ . ش
33	**شهرزوري ، شمس الدين محمد**	شرح حكمة الإشراق .تحقيق : حسين ضيائى تربتى . طهران : مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى ، ط2 ، 1372 هـــ . ش
34	**صدرا ، محمد بن إبراهيم الشيرازي**	الأسفار العقلية الأربعة .قم : انتشارات مصطفوى ، 1368 هـــ .ش / 1378 هـــ .ش / 1379 هـــ . ش / 1386 هـــ . ش .
35		إيقاظ النائمين . تقديم محسن مؤيدى . طهران : مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى ، 1361 هـــ . ش
36		شرح وتعليقة على إلهيات الشفاء . طهران :بنياد حكمت إسلامى صدرا ، ط1 ، 1382 هـــ .ش
37		الشواهد الربوبية . تعليق : جلال الدين آشتياني . طهران : مركز نشر دانشگاهى ، ط1 ، 1360 هـــ . ش
38		المبدأ والمعاد . تقديم : جلال الدين آشتياني . طهران : أنجمن شاهنشاهى فلسفه إيران ، 1356 هـــ .ش
39		المشاعر . تحقيق : هنري كوربن . طهران : قسمت إيرانشناسى أنجمى إيران وفرانسه ،

		1963 م .
40		مفاتيح الغيب . تقديم محمد خواجوى . طهران : مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى ، 1984 م .
41	**طباطبائى ، محمد حسين**	نهاية الحكمة ، تعليق : مصباح اليزدي . طهران : إنتشارات الزهراء ، 1363 هـ . ش
42	**عبد الرزاق ، مصطفى**	تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية . القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والنشر ، ط2 ، 1959م .
43	**الفارابي ، أبو نصر محمد بن طرخان**	كتاب الحروف . بيروت : دار المشرق ، ط2 ، 1990 م .
44		الجمع بين رأيي الحكيمين ، تعليق : البيرنصري نادر بيروت : دار المشرق ، ط1 ، 1959 م .
45		فصوص الحكم ، تحقيق : محمد حسن آل ياسين . قم : إنتشارات بيدار ، ط2 ، 1405 هـ . ق
46	**قمي ، عباس**	الفوائد الرضوية في أحوال علماء المذهب الجعفرية . تهران : كتابخانه مركزى ، 1327 هـ . ش
47	**قيصري ، داوود بن محمود**	شرح فصوص الحكم . تحقيق : دار الإعتصام إيران : منشورات أنوار الهدى ، ط1 ، 1416هـ .ق .
48	**كليني ، محمد بن يعقوب**	أصول الكافي . تحقيق : محمد جواد الفقيه . بيروت : دار الأضواء ، ط1 ، 1992 م .

49	**كوربن ، هنري**	ملا صدرا ، ترجمة ذبيح الله منصوري ، تهران ، سازمان انتشارات جاويدان ، 1361 هـ . ش .
50	**كرم ، يوسف**	تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة
51	**مطهري ، مرتضى**	دروس فلسفية في شرح المنظومة . ترجمة : مالك وهبي ، بيروت : شركة شمس المشرق ، ط1 ، 1994 م .
52	**نصر ، سيد حسن**	صدر المتألهين شيرازى وحكمت متعاليه ، ترجمه : حسن سوزنچى ، تهران : دفتر پزوهش ونشر سهروردى ، ط1 ، 1381 هـ . ش .

المقالات العلمية

التسلسل	اسم السند	تاريخ الإصدار	الصفحة	اسم الكاتب	خلاصة المطلب
1	كيهان انديشه66	1375/03/00 , 0	27	رحيميان , سعيد / نويسنده	نقد وپررسی ديدگاه فياض لاهيجی در باره اصالت وجود وماهيت
2	كيهان انديشه66	1375/03/00 , 0	30	رحيميان , سعيد / نويسنده	نقد وپررسی ديدگاه ملا رجبعلی تبريزی در باره اصالت وجود وماهيت
3	كيهان انديشه66	1375/03/0	37	رحيميان , سعيد / نويسنده	آثار وپی آمدهای قول به اصالتين يعنی اصالت وجود واصالت ماهيت از ديدگاه شهيد مطهری
4	كيهان انديشه66	1375/05/0	38	رحيميان , سعيد / نويسنده	رد اشكالات محمد صالح حائری مازندرانی بر قائلين به اصالت وجود واثبات اصالت ماهيت
5	كيهان انديشه 0	1375/05/0	88	غرويان , محسن / نويسنده	سخنی در مورد عكس , الحمل در باب حمل وجود بر ماهيت
6	كيهان انديشه 0	1375/05/0	17	رحيميان , سعيد / نويسنده	نگاهی به توالی فاسده قول به اصالت ماهيت
7	معرفت	1373/04/00	71	فياضی , غلامرضا / مصاحبه شونده	بررسی ادله قائلين به اصاله الوجود و ماهيت وديدگاه ملاصدرا وفلاسفه مشاء در اين زمينه
8	ميراث جاويدان	1372/10/00	74	آشتيانی , جلال الدين / نويسنده	نگرشی بر اصالت وجود وماهيت وديدگاه شيخ إشراق در اين زمينه

9	کیهان 15390	1374/04/18	6	باوند , نعمت الله / نویسنده	اعتقاد به اصالت وجود و وحدت تشکیکی در جهت پیشگیری تناقضات در تفکر فلسفی غرب ونقدی بر دیدگاه سروش در مورد آن
10	الفکر الاسلامی0	1415/01/00	99	عراقی , محسن / نویسنده	بحثی پیرامون اصاله الوجود ونتائج فلسفی آن و تلازم بین وجود و وجوب
11	الفکر الاسلامی0	1414/04/00	13	آشتیانی , جلال الدین / نویسنده	بررسی مسئله اصاله الوجود از دیدگاه صدر المتألهین
12	کلام اسلامی 12	1373/10/00	79	حقدار , علی اصغر / نویسنده	نگرشی بر اصالت وجود , حرکت جوهری و اتحاد عاقل ومعقول از دیدگاه ملاصدرا وحکمت متعالیه وی
13	کیهان اندیشه65	1375/01/00	68	محمد رضایی , محمد / نویسنده	اصالت وجود از دیدگاه ملاصدرا , حاجی سبزواری و شیخ إشراق ومشایین
14	کیهان اندیشه 0	1375/05/00	17	رحیمیان , سعید / نویسنده	بررسی مقصود صدر المتاهلین از اصالت وجود
15	کیهان اندیشه 0	1375/05/00	18	رحیمیان , سعید / نویسنده	اشکالاتی بر اصالت وجود وجواب از آنها
16	کیهان فرهنگی	1372/01/00	13	حسن زاده آملی , حسن / مصاحبه شونده	بررسی اصالت وجود وجعل آن
17	کیهان فرهنگی	1370/09/00	16	مصباح یزدی , محمد تقی / نویسنده	نکاتی پیرامون اصالت وجود در فلسفه ملا صدرا
18	کیهان فرهنگی	1370/09/00	17	مصباح یزدی , محمد تقی / نویسنده	پیدایش بحث اصالت وجود از فیلسوف بزرگ اسلامی أبو نصر فارابی
19	کیهان فرهنگی	1370/09/00	17	مصباح یزدی , محمد تقی / نویسنده	توجه مرحوم ملا صدرای شیرازی به نقش مهم اصالت وجود در حل معضلات فلسفی وذکر نمونه ای آز نتائج آن
20	کیهان فرهنگی 0	1370/09/00	17	مصباح یزدی , محمد تقی /	دلایل مرحوم صدر المتاهلین بر اصالت

					نویسنده	وجود
21	مشکوة	0	1370/07/00	46	نصر , حسین / نویسنده	منشا وچگونگی ایمان ملاصدرا به اصاله الوجود
22	مشکوة	0	1370/07/00	48	نصر , حسین / نویسنده	اهمیت اصالت , وحدت و تشکیک وجود در فلسفه ملاصدرا
23	معرفت	16	1375/01/00	38	حسین زاده یزدی , محمد / نویسنده	تقریب ابتکاری ملاصدرا از برهان امکان بر اساس اصالت وجود و امکان فقری
24	معرفت	0	1373/04/00	71	فیاضی , غلامرضا / مصاحبه شونده	بررسی ادله قائلین به اصاله الوجود وماهیت ودیدگاه ملاصدرا وفلاسفه مشاء در آین زمینه
25	مکتب اسلام	0	1347/07/00 , 9	79	صدر , موسی / نویسنده	نگرشی بر دیدگاه ملاصدرا پیرامون حرکت جوهری , روح و اصاله الوجود
26	نامه فرهنگ	0	1374/01/00 , 5	11	حایری , مهدی / مصاحبه شونده	دیدگاه فلاسفه غرب در مورد اصالت وجود وتشکیک وجود
27	نور علم	0	1370/03/00 , 4	12	مصباح , محمد تقی / سنخران	بحثی پیرامون اصالت وجود